جمال البنا

قضية الفقه الجديد

قضية الفقه الجديد

جمال البنا

فهرس

ملخص الجزء الثانى

السُنة
ودورها فى الفقه الجديد

مقدمة :

الباب الأول
السُنة فى الفقه السلفى

الفصل الأول: التطورات تجعل السنة حديثاً وتدفعها إلى الصدارة ..

الفصل الثانى: السنة بين المتحفظين عليها والمسلمين بها .

الفصل الثالث: من التشدد إلى الترخص .

الفصل الرابع: من مفارقات المحدثين .

الباب الثانى
السُنة فى الفقه الجديد

الفصل الخامس: السنة فى القرآن الكريم .

الفصل السادس: الرسول والبلاغ المبين .

الفصل السابع: العرض على القرآن الكريم .

خاتمة : نحن أحرص على السنة منكم

ملخص الجزء الثالث

منطلقات ومفاهيم – وأصول الشريعة

الباب الأول

منطلقات ومفاهيم

الفصل الأول: المستويات الثلاثة لمرجعية الفقه .

الفصل الثانى: الفقه الإسلامى بين المصلحة والمقاصد والارتفاقات ..

الفصل الثالث: الحدود المفترى عليها .

الفصل الرابع: المكونات الثلاثة التى أعطت الفقه الإسلامى شخصيته .

الباب الثانى

أصول الشريعة

الفصل الخامس: الأصل الأول: العقل أولاً .

الفصل السادس: الأصل الثانى: منظومة القيم الحاكمة فى القرآن الكريم ..

الفصل السابع: السنة ..

الفصل الثامن العرف .

إهــداء ...

إلى الأستاذ المستشار

محمد شوقي الفنجري

تقديراً لهمته العالية

وروحـه الخيـــــرّة ...

جمال البنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

تصدير

هذا الكتاب – قضية الفقه الجديد – هو تلخيص واف لما جاء فى الأجزاء الثلاثة من كتاب "نحو فقه جديد" الذى ألفه الأستاذ جمال البنا خلال المدة من ٩٥ حتى ١٩٩٩ فى قرابة ٧٠٠ صفحة .

ويتوقف الحكم على أى عمل يقدم للناس على أهمية هذا العمل. وضرورة القيام به وصحة المعالجة التى عولج بها .

فإذا طبقنا هذه المعايير على هذا الكتاب لما صعب علينا التسليم بأهمية كبرى له، لأن الفقه الإسلامى يغطى مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فضلاً عن الأساس الإيمانى له، ولا يجادل أحد فى أهمية كتاب بمثل هذا المضمون. **أما ضرورة نشره فى هذا الوقت،** فلعل مما يشفع لذلك، بل يجعله أمر واجباً، هو أن أصول الفقه منذ أن وضعها الشافعى فى أوائل القرن الثانى للهجرة.. ومقاصد الشريعة التى وضعها الشاطبى فى القرن الثامن قد أخذا مأخذ التسليم. ولم يفكر أحد بعد مرور قرابة ألف عام فى إعادة النظر.. وهل يعقل أن ما وضعه هؤلاء الأئمة الإعلام وصل إلى حد الكمال الذى لا يتطلب تعديلاً أو حذفاً أو إضافة؟ وهل يجوز أن تهدر التطورات الجذرية والتغييرات الجسيمة التى نالت الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فى العالم أجمع على مذبح ما وضعه الأسلاف؟ وهل لا يعد هذا إهمالا لملكة الفكر وإغفالا لإعمال العقل والاعتماد كليا على

ما وضعه الأباء والأجداد مع أن الآيات القرآنية تترى تـأمر بإعمال العقل والفكر والنظر والتدبير وتنهى عن اتبـاع مـا وضعه الآباء.. مما يضيق عن سرده المقام، وما نعتقد أنه لا يغيب عن فطنة القارئ فأين المردود العملى لهذه الآيـات ؟ وحتى متى يقف الفكر الإسلامى هـذا الموقـف الجمـودى الثبوتى وعواصف التغيير تكاد تقتلعه، وأمواج التطور تكـاد تغرقه... وهو لا يملك لصدها إلا ما وضعه أسلافه منذ ألف عام ...

نزعم أن هناك حاجة ماسة لنشر هذا الكتاب، بل إننا نؤكد أن هذا تأخر سنوات طوال للملابسات التـى اكتنفـت المجتمعات الإسلامية وانعكست على قياداته بما حال دون أن يظهر فى سنوات خلت وأن نشره الآن إنما هـو اسـتدراك لتخلف طويل ..

ولعل النقطة الثالثة هى أهم نقاط تقييم العمل، أعنى سلامة المعالجة، فإذا كانت المعالجة ناقصة أو مشـوهة أو مغرضة أو سطحية أو أصيبت بمـا يحـول دون سـلامتها وموضوعها.. فإن هذا يهبط بقيمة العمل، ولعله بدلاً من أن يكون إضافة نافعة أن يكون إثارة لشبهات وشكوك ..

والحق أن تأخر معالجة أصول الفقه، مـع أهميتـه الظاهرة، ومع الحاجة الماسة إليه تعود إلى صعوبة سـلامة المعالجة، وأنها تتطلب "مواصفات" لـيس مـن السـهل أن تتوافر.

فقد يبدو للوهلة الأولى أن خير من يمكـن أن يقـوم بهذه المهمة هو الفقيه المتمكن الذى أحكم هـذا الموضـوع ودرس دراسة عميقة محكمة ما وضعه أئمة المذاهب الفقهية وغيرهم من مفسرين أو محدثين.. إذ المفـروض أن يكـون مثل هذا الفقيه هو "أهل الذكر" وصاحب الاختصاص وأنـه أكثر دراية بهذا كله من غيره ممن لا يحكمـه إحكامـه ولا يغوص إلى أعماقه ...

ولكن إعادة النظر، والتأنى قبل إصدار الحكم يوضح أن مثل هذا الفقيه المتمكن، أهل الذكر والاختصـاص، هـو آخر من يفكر فى فقه جديد، وأنه أعجز من يمكن أن يقـوم بذلك ..

ذلك لأن التعمق فى الدراسـة والإلمـام بالتفاصـيل يجعله حجه فيها يستطيع أن يرد على أى سؤال عنها لأنـه يعلم كل شئ يتعلق بها، ولكنه لا يعلم شيئاً عن سـواها لأن

التخصص والتعمق حشا ذهنه بالتفاصيل بحيث لم يعـد فيـه مجال لفكر آخر، ومن المسلم به أن التخصص يكون علـى حساب سعة الأفق، وبقدر زيادة التعمق بقـدر مـا يضـيق الأفق، ولأن الوصول إلى درجة التخصص يتطلب سـنوات طويلة. وعادة ما يرتبط عندما يتم بمنصب فـى المؤسسـة الدينية كأن يكون أستاذا فى الجامعة، أو عميداً لكلية.. فمـا الذى يجعل هذا الشخص يفكر فى فقه جديد واعتـزازه كلـه يعود إلى أنه أحكم فقه الأوائل. وأن منصبه الجامعى يربطه بالدراسات المقررة بالفعل. والوضع الواقع ؟ إنه لا يريـد.. وإذا أراد لا يستطيع .

من هنا يتضح خطأ المقولة الشائعة والمنتشرة والتى يصدعون بها آذاننا عن أهل الذكر وأصحاب الاختصـاص، وأن الفقه لا يجوز أن يكون كلاء مباحاً يتحدث عنه "كل من هب، ودب" فالحقيقة أن هؤلاء السـادة لا يقـدمون فقهـاً جديداً، لأنهم يؤمنون بالفقه التقليدى الذى تعلموه صـغاراً ودرسوه كباراً. وبه يصولون ويجولون ..

فإذا كان فقهاء المؤسسة الدينيـة لا يسـتطيعون أن يفكروا فى فقه جديد، ولا يقدرون عليه إذا فكروا فيه، فهـل

يستطيع ذلك أحد "الدكاترة" الذين تلقوا دراساتهم فى الغـرب وعادوا ليشغلوا المناصب الرفيعة ؟ هؤلاء أيضاً لا يفكـرون فى فقه جديد.. ولا يقدرون عليه إذا فكروا فيه لأن دراساتهم الأوربية – رغم أنها يمكن أن تقدم إضافة – إلا أنها – بعيدة كل البعد عن مجال الفقه الإسلامى وتجديده. من أجل هذا لم يتصد أحد منهم لولوج هذا الباب دع عنك أن دخـولهم فيـه سيخل بموازين القـوى وفصـل السـلطات وسيعرضـهم لمؤآخذات تمس أوضاعهم، وقد تودى بها ..

وقد يكون الأساتذة الذين يحكمـون علـم الاجتمـاع وتاريخ الحضارات أقرب مفكرى النخبة الحديثة إلـى عـالم الفقه، وقد يمكنهم بالفعل أن يسدوا ثغرة ويقـدموا إضـافة، ولكن الأمر أعظم من ذلك بمراحل، فضلاً عن أن دراساتهم للاجتماع والحضارات يغلب أن تكون ملتاثة بأفكار أوربيـة وثنية الجذور ..

فهؤلاء أيضا لا يصلحون لمعالجة فقه جديـد. ولـم يحدث أن تقدم أحدهم لعلمه بأن دراساته لا تؤهله لذلك ...

بل قد يمكن أن ننقل الموضوع نقلة "نوعية" عنـدما نقول إن موضوع الفقه الجديد ليس أمر دراسة نظرية، بل إن

له جانبه العملى والواقعى. وأنه إذا لم يتوافر له هذا الجانب فيخشى أن يأتى الفقه الجديد "نظريا" لا يتجاوب مع طبيعة المجتمع الإنسانى، ومن ثم فيجب أن يكون له خلطة ما بالناس ومشاكلهم والعوامل التى تتحكم فى معالجة هذه المشكلات، بل قد يمكننا أن ندفع القضية إلى حد القول إن الذين يطلقون عليهم "كل من هب ودب" لهم حق ومصلحة فى طريقة معالجة هذا الموضوع الهام لأنه سينتهى بالتطبيق عليهم. وقد يكون فيه العديد من أحكام الجلد أو القتل أو السجن أو التحكم فى رزقهم فهم أصحاب حق – عملى ومباشر فى تجديد الفقه – وهو ما لا يتوافر فى الذين يضعون العمائم ويرون أنهم "أهل الذكر" ..

وهذه الإشارة هى ما توجه النظر إلى أن المعالجة التقليدية لأصول الفقه كانت مجردة، عنيت بالمادة كنص واستخدمت المنطق الأرسطى الصورى بحيث ابتعد – باستثناء محاولات معدودة – عن الحياة والجماهير ومشاعرهم ومشاكلهم .

فإذا أريد الإصلاح فلابد أن يكون للفقه خلطة بالمجتمع، ومعايشة لجماهير الناس فى أزقتهم، كما يتطلب

ثقافة لها طابع موسوعى إنسانى، ومعرفة بتجـارب الأمـم السابقة أو المعاصرة ويدخل فيها النظم الاجتماعية والقانونية التى تطبق فى المجتمعات الأوربية، ففيها دون جدال خيـر كثير وإضافات عديدة "نحن أحق بها" حتـى وإن تضـمنت سوءات لأن النظم جميعاً لا تخلو من سوءات. وقد جـاءت الحضارة الأوربية بعالم جديد، وتحديات جديـدة فـى هـذا المجال .

ونحن بعد نعيش فى عصر أصبح العالم كله "قريـة" وجعل السماوات كلها مفتوحة.. وبلغ بالمؤثرات الخارجيـة إلى درجة غير مسبوقة .

* * *

قد يكون هناك كتب عن تجديد الفقه لا نعلم بهـا لأن القطيعة الثقافية فى العالم العربى والإسلامى بفعـل الـنظم الحاكمة حالت بيننا وبين التعرف عليهـا. كمـا أن هنـاك محاولات قام بها البعض، ولكنها جزئيـة وتنصـب علـى الفروعيات وليس على "أصول الفقه" .

وقد ألف الشيخ يوسـف القرضـاوى كتابـاً باسـم "الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية" يعد من أفضل ما كتب فـى

هذا الموضوع، ويكشف فى الوقت نفسه أزمة تجديد الفقـه، ومدى الحرج والمحرمات التى تكتنفه بحيث أنه ارتـأى أن الاجتهاد فى مجال الفقه لا يتعدى نـوعين: الأول الاجتهـاد "الانتقائى" وهو يعنى به "اختيار أحد الآراء المنقول فى تراثنا الفقهى العريض للفتوى أو للقضاء به ترجيحاً له على غيـره من الآراء والأقوال الأخرى" والثانى وهو الاجتهاد "الإنشائى" وهو "استنباط حكم جديد فى مسألة من المسائل لم يقل به أحد السابقين سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة" .

وتعرض للمزالق التى ينزلق إليها العديد من دعـاة الاجتهاد وانتقد بعض ما ذهبوا إليه مثـل جـواز اسـتلحاق اللقطاء – الذى أخذت به المحكمة الشرعية العليا فى البحرين عام ٨٣، وما اقترحه أحد الكتاب من اعتبار صيغة ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ {المائدة ٣٨،٣٩} فـى حالـة السـرقة، وصـيغة ﴿والزانية والزانى فاجلدوا..﴾ {النور ٢} باعتبارهما للإباحـة وليس للوجوب كما فى الآية ﴿يا بنى آدم خذوا زينتكم عنـد كل مسجد وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ {الأعراف ٣١} وكذلك جواز زواج المسلمة بكتـابى علـى أساس أن القرآن إنما حرم الزواج بالمشرك والكتابى لـيس

مشركاً.. وما ذهب إليه الدكتور شـوقى إسـماعيل شـحاته والدكتور محمد شوقى الفنجرى من اعتبار البترول فى الدول العربية "ركازاً" يجب أن تؤخذ منه الزكاة. وكـذلك تحـريم الزواج بأكثر من واحدة وإباحة وضع "الباروكة" للسيدات .

وانتقد كذلك ما ذهب إليه الدكتور عبد الحميد متولى أستاذ القانون الدستورى من اشتراط أن يكون الحديث الـذى يعمل به فى المجال الدستورى متواتراً أو مشهوراً. وأشـار فى لمحه خاطفة "ومن ذلك ما صرح به شيخنا العلامة الشيخ محمد أبو زهرة رحمه ا فى ندوة التشريع الإسـلامى فـى ليبيا من إنكـار عقوبـة الرجـــم فـى زنـى المحصـن (ص ١٤٤).

وقد رد الشيخ القرضاوى علـى هـذه الاجتهـادات بردود قوية مستمدة من الأدلة الفقهية. ومن القاعدة التى يأخذ بها "**حيث يوجد شرع ا ، فثم المصـلحة**" ولو أنه لم يحصر اجتهاده فى الأطر الفقهية المتبعة، أو أصول الفقه المقررة.. وأخذ بما ذهب إليه أبن القيم "**حيثما يكون العدل فـثم شـرع ا** " أو أخذ بما ذهبنا إليه من ضرورة ضبط السُنة بمعـايير القرآن والتمييز بين الوحى القرآنى والوحى السنى الـذى لا

يعطى للسُنة تأبيد القرآن.. نقول لو لاحظ هذا كلـه فاربمـا وجد مسوغاً لبعض هذه الاجتهادات المنبوذة .

وعلى كل حال – فإن هذه الاجتهادات التى أصـلت عليها الشيخ القرضاوى سيفه تـنم عـن الطبيعـة الجزئيـة لمعالجة الفقه. **أما بالنسبة لتجديد أصول الفقه** فهذا مـا لـم يتصد له أحد فيما نعلم باستثناء محاولتين فى هذا الصـدد.. **قام بالأولى الدكتور حسن الترابى وعالج الثانية الشهيد سيد قطب**

وجاءت مساهمة الدكتور الترابى فى رسالة مـوجزه (حوالى ٨٠ صفحة) من القطع المتوسط تحت أسـم "تجديـد أصول الفقه" ويبدو أن حجم الرسالة حال دون أن تتضـمن رؤوس مواضيع هذا التجديـد، واقتصـرت علـى إيضـاح ضرورة هذا التجديد – وهذا فى حد ذاته "يمثل قفـزة" فـى الفكر الذى يدلى به المشاهير. ويذكر للدكتور الترابـى أنـه أشار إلى الأثر السيئ للمنطق الأرسطى على الفقه الإسلامى، وأنه أصابه بالشكلية والصورية، ولا أعلـم هـل الـدكتور الترابى هو السابق فى هذا أو أنه من السابقين. ولكن إشارته على إيجازها. تمثل إضافة منشئة .

ومع إيجاز الرسالة فقد تعرض الدكتور الترابى للنقد من كثير من الدوائر المحافظة ولم تشفع له ثقافته الرفيعـة، ولا كفاحه الجماهيرى فى الدعوة الإسلامية السودانية .

أما الشهيد سيد قطب رحمه ا فقـد اسـتبعد كـل المحاولات التى توضع لإصلاح الفقه، أو تجديده، من منطلق أن هذا كله عبث ما دامت الشعوب المسلمة لم تستكمل العقيدة الصحيحة التى محورها – فى نظره – الحاكمية الإلهية. وأن هذه المحاولات ما هى إلا ترقيع. وتصليح فـى الأوضـاع القائمة، وتستر على النقص الرئيسى. وقد شرح هذه الفكـرة فى تفسيره "ظلال القرآن" وفى كتاب "معالم الطريق" وكتاب "الإسلام ومشكلات الحضارة" الذى قال فيه "إن محاولة وضع أحكام تشريعية فقهية إسلامية لمواجهة أقضية المجتمع الـذى تعيش فيه البشرية، والذى ليس إسلاميا، لأنه لا يعترف بـأن الإسلام منهجه، ولا يسلم للإسلام أن يكون شريعته .

إن محاولة وضع أحكام تشريعية لأقضية مثل هـذا المجتمع، ليست من الجد فى شئ. وليست من روح الإسـلام الجادة فى شئ. وليست من منهج الإسلام الواقعى فى شـئ ...

إن الفقه الإسلامى لا يسـتطيع أن ينمـو ويتطـور ويواجه مشكلات الحياة إلا فى مجتمع إسـلامى ! مجتمـع إسلامى واقعى، موجود فعلا، يواجه مشكلات الحيـاة التـى أمامه ويتعامل معها، وهو مستسلم ابتداء للإسلام ! ".

الشهيد سيد قطب هنا، كالشيوعيين الـذين يضـيقون بكل المحاولات لإصلاح الديمقراطية والرأسـمالية، لأنهـم يرفضونها أصلاً ويرون أن هذه المحاولات بما فـى ذلـك تكوين العمال لنقابات وإصلاح نظم الانتخاب الخ.. إنما هى محاولات لمد حياة هذا النظام المطلوب القضاء عليه ..

ولولا أن "الحاكمية الإلهية" استحوزت على الشـهيد سيد قطب رحمه ا بحيث لم تدع له تصوراً آخر لأمكنه أن يقول إننا نرفض هذا الفقه، ومحاولات إصـلاحه وتجميلـه وترقيعه لأنه لا يعود رأسا إلى القرآن الكريم، ولا الصـحيح الثابت من السُنة، وإنما هو بناء تراكمى أقامته أجيـال تلـو أجيال من الفقهاء طبقاً لفهمهـم وبحكـم مهمـتهم وبـروح عصرهم، وبخضوعهم للنقص البشرى الذى لا يخلص منـه أحد ..

ومع أنه لم يقل هذا، فـإن مسلكه يتضمن - فيما يتضـمن - نقداً، أو حتى رفضا للفقه الشـائع والمنتشر بين المسلمين. إذ مـن غير المعقول أن يكون الفقه الذى يطبقه المجتمع حسناً ثـم يكـون المجتمع فى "جاهلية" كالجاهليـة الأولى ..

* * *

وهكذا نرى أن هاتين المحاولتين لم يسفرا عن طائل، فموجز الدكتور الترابى لا يشفى غليلاً، ونقد سيد قطب جاء فى تضاعيف نقده للمجتمع ككل وبدا وكأن تجديد الفقه لـن يجد فارسه، وأن الأمر سيظل على ما هو عليـه، وأن مـن الممكن أن تمضى المذاهب الأربعة ألف سنة أخـرى بعـد الألف الأولى ..

ولكن ...

إن الذى خلق الحقيقة علقما

لم يُخْلِ من أهل الحقيقة جيلاً

كما قال شاعرنا شوقى ..

فقد قفز من المجهول كأنما انشقت عنـه الأرض أو سقط من السماء رجل لم يضع على رأسه عمامة، ولم يدخل الأزهر، أو أى جامعة أخرى، ولم يصل نفسـه بحـزب أو وزارة، ولم يرزق شهره مدوية، وإن عُـرف فـى دوائـر محدودة، لأن صلته التى شغلته ليل نهار كانت بالكتاب الذى عكف عليه من الخامسة من عمره حتى ناهز الثمانين درس فيها القرآن الكريم مراراً وتكراراً وألم بالسُـنة النبويـة [1] والأدب العربى من منابعه الأولى حتى الكتابـات العصـرية وكاد أن يحفظ المتنبى وشوقى. ثم مارس العمل التطـوعى

---

(١) مما لا يعرفه إلا الخاصة أن الأستاذ جمال البنا أشرف علـى وضع شرح الجزئين الثالث والعشرين والرابع والعشرين مـن كتـاب والده (الفتح الربانى فى ترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى مع شرحه بلوغ الأمانى من أسرار الفتح الربانى)، ويشمل الشـرح ذكـر السند، والغريب والتخريج .

كتجربته فى الإصلاح الاجتماعى (جمعية رعاية المسجونين ومحاولته ترشيد الحركة النقابية) .

* * *

وفى سنة ١٩٤٦ نشر جمال البنا كتابه "ديمقراطيـة جديدة" الذى تضمن فصلاً بعنوان "**فهم جديد للدين**" أنتقد فيه الحماسة التى غلبت على الإخوان المسلمين الذين كانوا وقتئذ فى الأوج وقال "**لا تؤمنوا بالإيمان.. ولكن آمنوا بالإنسـان**" وعرض فى هذا الفصل لفكرة "المصلحة" كما جلاها الفقيـه الحنبلى نجم الدين الطوفى. وكان السيد رشيد رضا رحمه ا قد بعثها وقتئذ من مرقدها عبر القرون ونشرها فى المنـار.. والتقطها جمال البنا .

عندما كتب جمال البنا سنة ١٩٤٦ عن فهم جديد للدين وقدم توجيها للإخـوان المسلمين وعرض لفكرة الطوفى لـم يكـن الذين يبلغون الخمسين من عمـرهم اليـوم **ويتقلدون مناصب الأستاذية والعمادة الخ.. قد ولدوا بعد وعندما أصدر سنة ٥٢ كتابه "مسئولية الانحلال بين الشعوب والقـادة..**

كما يوضحها القرآن الكريم" كـان هـؤلاء السادة أطفالاً يلبسون البنطلـون القصـير ويلعبون فى الحارة!

* * *

وفى العشرين عاماً الأخيرة كثف جمال البنا دراساته وكتاباته الإسلامية فأصدر قرابة عشرة كتب لعـل أبرزهـا "الأصلان العظيمان: الكتاب والسُنة" و "الإيمان بـا لـدى السلف والمحدثين" و "كلاً ثم كلاً. كلا لفقهاء التقليـد وكـلاً لأدعياء التنوير" و "الإسلام والعقلانية" وغيرها مما يضـيق عن سرد أسمائها هذا التصدير، **وكلل هذا العقد النظيم بكتابه "نحو فقه جديد" الذى صدر فى ثلاثة أجزاء** من عام ١٩٩٥ – حتى عام ١٩٩٩م ..

بعد هذا يقولون "إنه غير مختص" .

وما يضيره من هذا ..

وقد قالوا من قبل عن أبيـه، الـذى صـنف أكبـر موسوعة فى الحديث (مسند الإمام أحمد بن حنبل) وهو مـا عجز عنه الأوائل لمدة ألف عام، وصنفه وأضاف إليه شرحاً

وتخريجاً وأحكام كل باب فى مثل الأصل. ثـم قـام وهـو الرجل الفقير الذى يعيش من عمل يده، فطبعه ونشره علـى حسابه .

قالوا عنه "ساعاتى" ..

وماذا يضيره وقد قالوا عن شقيقه العظيم الذى أسس الهيئة الإسلامية "الأم" وترك بصمته على الدعوة الإسـلامية فى العصر الحديث، وقدم الإسلام كمنهج حياه، ثم استشـهد فى الأربعين .

قالوا عنه "معلم خط !!" .

ومن قبل هؤلاء قال أسلافهم ..

﴿لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ ..

﴿أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منـه، ولم يؤت سعة من المال﴾ ..

فلندعهم فى ضلالهم يعمهون ...

* * *

أثار كتاب "نحو فقه جديد" دوياً فى المؤسسة الدينية، ونظم لقاء لمناقشته فى جامعة الأزهر بمدينـة نصـر يـوم

(١٩٩٩/٢/٢٣) برآسة الدكتور صوفى أبو طالـب وأمانـة الدكتور محمد شوقى الفنجرى وحضره الدكتور أحمد كمـال أبو المجد وعدد كبير من عمداء الكليات الأزهريـة ودعـا بعضهم إلى مصادرته .

ولكن تلا هذه الندوة والدوى الذى أثارتـه سـكون، وهدوء لأن الدعوة إلى مصادرته تحولت إلـى مـا يشـبه مؤامرة صمت وتعتيم أريد بها وآد الكتـاب والحيلولـة دون ذكره وانتشاره ..

ولما كانت الفكرة الرئيسية من الكتاب فى ذهن جمال البنا هى إشاعة فكرة الفقه الجديد بين الشباب والعاملين فـى الهيئات العامة باعتبار الفقه أمراً من أمور الحياة كما هو أمر من أمور الدين، وأن من الضرورى أن يلموا بأحكامه التـى تقرر لهم المصير – بل وأن يسهموا – بقدر استطاعتهم – فى إثراء هذا الفقه بحصـيلة تجـاربهم وخبـراتهم أو آمـالهم وتطلعاتهم نقول لما كان هذا هو المراد من تأليف الكتـاب. ولما كان بحجمه الكبير وثمنه المرتفع وبمـا تضـمنه مـن تفاصيل قد يشق على القارئ العادى استيعابها فقد أصبح من الضرورى اختصاره فى الحجم والتركيز على النقاط الحيوية

بعد استبعاد الشروح أو الدفوع الخ.. بحيث يصدر فى قرابة مائتى صفحة، وأن يعرض بثمن يستطيع القارئ النمطى أن يدفعه .

وهذا هو السبب لماذا أصدرت دار الفكر الإسـلامى هذا العمل ..

وهناك عوامل أخرى تدخلت، وسهلت هذا العمل أو أسرعت به سيتحدث عنها المؤلف فى مقدمته ..

إن دار الفكر الإسلامى تحمد ا تعالى أن مكنها من إصدار هذا العمل، كما مكنها من قبل من إصـدار الأجـزاء الثلاثة له ..

﴿قل بفضل ا وبرحمته فليفرحوا هـو خيـر ممـا يجمعون﴾ ..

القاهرة :

رجـب ١٤٢٣

سبتمبر ٢٠٠١

مقدمة المؤلف

يعد الفقه الإسلامى أعرق وأعظم الـنظام القانونيـة، فهو الوحيد الذى ظل يطبق منذ ألف وأربعمائة عـام، وهـو الوحيد الذى تعاون على إقامته علماء وفقهـاء مـن أقصـى سيبريا الباردة حتى أعماق أفريقيا الحـارة، ومـن أقصـى الغرب إلى أقصى الشرق. كلهم يعملون بهدف التقرب إلـى ا بتدعيم هذا الفقه الذى يستمد جذوره من القـرآن الكـريم والرسول العظيم .

ولا تقف أهمية ومنزلة الفقه الإسلامى عند هذا، إنه أشمل نظام قانونى فى العالم فهو يضم بالإضافة إلى العقيـدة الإيمانية – عالم العلاقات والأوضاع، وما يجـب أن تكـون عليه العلاقة بين الرجل والمرأة الحـاكم والمحكـوم الغنـى والفقير صاحب العمل والعامل. وقد يكون أشمل من هـذا إذا أخذنا بما ذهب إليه الإمام الشافعى – واضع أصول الفقه من أن "كل عمل لأبن آدم فيه حكم، يتعين معرفتـه والوصـول إليه" وهذا الحكم قد يبينه ا تبارك وتعالى فى قرآنه، وقـد

يبينه رسول ا ﷺ فى سننه، وقد يستنبطه العلماء المجتهدون من القرآن والسُنة. وهو إما أن يكون الوجوب أو الحرمة أو الندب، أو الكراهية، أو الإباحة " .

إن هذه المنزلة الرفيعة وما خلفته من تراث رائع لا تعنى أن نوثن هذا الفقه أو نجمد عليه، بل إنها تملى علينا أن نجدد فيه بما يكفل له التعايش مع العصـر والقـدرة علـى مجابهة تحدياته، وبعضها جديد لم يخطر ببـال الأسـلاف. فضلاً عن المبدأ المسلم به فما دام الفقه الإسلامى فقه حيـاة، فلابد أن يتجدد ويسير مع الحياة ..

وقد شغلنى هذا الموضوع منذ أن ضـمنت كتـابى "ديمقراطية جديدة" ١٩٤٦ فصلاً بعنوان "فهم جديـد للـدين" تناول فيما تناوله فكرة المصلحة كما جلاهـا نجـم الـدين الطوفى، وظل تجديد الفقه طوال هذه المدة هما مقيما حتـى صحت النية على القيام بهذه المهمة بعد أن تقاعس الجميـع عن القيام بها حتى أصبح فرض عين وخـلال المـدة مـن ١٩٩٥ حتى ١٩٩٩ أصدرت الأجزاء الثلاثة التى حملت أسم **نحو فقه جديد** وضمت قرابة ٧٠٠ صفحة كتبـت بطريقـة ومنهجية وأسلوب يختلف كل الاخـتلاف عـن المعالجـات

الأكاديمية أو الفقهية المألوفة واستهدفت به المثقـف المسـلم النمطى، وليس الفقهاء .

ولكنى وجدت نفسى فى مأزق. فالكتابة عـن "فقـه جديد" لا يمكن أن تؤدى فى حجم أقل ممـا صـدرت فيـه الأجزاء الثلاثة ولكن هذا يحول دون أن يصل إلى القـارئ المطلوب أى المثقف المسلم النمطى – الذى لا يجد الوقت، أو المال، أو لا يتيسر له المستوى الفكرى لمطالعـة الأجـزاء الثلاثة، وبهذا لا يبلغ الهدى محله ولا يدرك الكتاب رجله ..

حلاً لهذه المشكلة رأيت أن أكتب ملخصاً للأجـزاء الثلاثة يعرض لب الفكرة وإن خلاً من التفاصيل فى قرابـة مائتى صفحة بحيث يتيسر لعامة المثقفين الإسلاميين شـراءه والإلمام به والإفادة منه .

وكانت نيتى أن أنشره فيما تنشـره لـى دار الفكـر الإسلامى، ولكن أخى الكريم المستشار الدكتور محمد شوقى الفنجرى أقترح أن أتقدم بهذا الكتـاب إلـى المسـابقة فـى موضوع **"تجديد الفقه الإسلامى"** وقبلت ذلك رغم أن مبدئى هو عدم الدخول فى مسابقات أو تقبل جوائز، وإنما لأن ذلك سيتيح للكتاب نشراً، أو أنه سيعين على جعل ثمنه مدعما ..

وقد كان، وأستحق الدكتور الفنجرى الشكر الجزيل.
لمساهمته تلك التى أمكن بها تيسير الكتاب بثمن مدعم ..

جمال البنـا

فبرايـر ٢٠٠١م

ذو القعدة ١٤٢٢

ملخص الجزء الأول من كتاب

نحو فقه جديد

يضم الباب الأول مقدمة وبابين رئيسين :

وأشارت المقدمة إلى الفكرة من هذا الكتاب وأهميـة إعادة النظر فى أصول الفقه التى وضعت منذ أكثر من ألف عام ..

ويضم الجزء الأول بابين كل منهما من عدة فصول ...

الباب الأول :

يحمل الباب الأول عنوان "**منطلقات ومفاهيم**" وقـد عالج أربعة منها هى (أ) البراءة الأصلية ودائـرة الحـلال والحرام. (ب) التمييز بين الشريعة والعقيـدة والفقـه. (ج)

النشأة التاريخية لظهور وتضخم فقـه العبـادات. وأخيـراً الاجتهاد. هذا المعلوم المجهول .

الفصل الأول:

البراءة الأصلية ودائرة الحلال والحرام :

فى الفصل الأول قلنا "البراءة الأصلية" مـن أجمـل وأثمن التعبيرات فى الفكر الإسلامى، وأهميتهـا لا تقتصـر على جانب "**الحلال والحرام**" إذ إنها تعبر عن فهم الإسـلام للإنسان وللطبيعة البشرية، وطبقاً لها، **فالإنسان أصلاً بـرئ، ولكن يمكن أن ينزلق إلى الخطأ إذاً تهيأت دواعى ذلك .**

ودلل الفصل على ذلك بقصة آدم الذى عـاش فـى البراءة الأصلية حتى خدعه الشيطان فغـوى ولكنـه أدرك خطأه فتاب، وتاب ا عليه. كما يستشهد بما ذكره الرسـول عن "الفطرة" وأن الإسلام هو دين الفطرة، وأن كل واحد يولد على الفطرة ثم يتولى أبواه تحويله إلى دينهما .

ونتيجة لعمق مبدأ "البراءة الأصلية" فى الإسلام، فقد انتفت من الإسلام فكرة "التابو" التى تـدور حولهـا أديـان عديدة، أو فكرة النجاسة التى ترتبط بأفكار دينية. "فالمؤمن لا

ينجس أبدا"، والأمانة مغروسة فى جذور الإنسان، والأعضاء التناسلية بضعه من جسم الإنسان، والاتصال الجنسى بين الزوجين المتحابين قربى إلى ا يثاب الزوجان عليه لأنهما وضعا غريزتهما فى حلال، ولو وضعاها فى حرام لعوقبا عليها. فالاتصال الجنسى فى حد ذاته عمل طبيعى، والثواب أو العقاب عليه إنما يكون لإحسان أو لإساءة ممارسة هذا العمل .

ويتفق مع البراءة الأصلية عدم وجود "كنيسة" فى الإسلام، أو مؤسسة تكون هى الواسطة بين الإنسان وا ، وتحتكر وحدها التفسير والتأويل، والتحريم والتحليل ! وتفتات على البراءة الأصلية .

وهذا التكيف لطبيعة الإنسان يعطيه حرية المبادأة ويغرس الثقة فى نفسه، ولا يجعل عليه رقابة أو وصاية كهنوتية، وهذه كلها عوامل تنهض بالفرد، وتنهض بالمجتمع، وتستتبع الحرية، وتفترض عدم القيود.

وتستتبع البراءة الأصلية أن يكون الأصل فى الأشياء الإباحة، وأن يكون الاستثناء من هذا بدليل ثابت لا يرقى إليه

الشك. يعزز هذا أن القرآن حمل حمله شعواء علـى الـذين يحرمون ويحللون ويضيقون ويحجرون على الناس .

وينبنى على هذا نتيجة هامة للغاية هى أن التحريم المنزل به القرآن صريحاً دون تأويل أو مـا قررتـه سـنة مؤكدة لا شائبة لضعف فيها. أما ما ينتهـى إليـه الأئمـة والفقهاء والمجتهدون من أحكام وتحريم قياساً على القرآن الكريم والسنة، فإنه يأخذ شكلاً آخر ومنزلـة أدنـى مـن التحريم المنزل، لأنه وإن بنى على القرآن أو السُـنة، فـإن التوصل إلى ذلك مما لا يمكن القطـع بصـوابه وسـلامته، ويغلب أن يتطرق إليه الخطأ أو القصور، ومن هنا يمكن أن نطلق عليها الفتاوى أو أحكام القضاء إذا أصدرتها محكمـة شرعية .

وهذا الاختلاف يستتبع أن **من الممكن الأخذ بالفتاوى أو الأحكام الفقهية أو عدم الأخذ بها، أو الأخذ بها** فى بلـد دون بلد آخر، وفى عهد دون عهد ثان. ويمكن أن يطبق فترة ثم ينسخ ويفقد حجيته شأنه فى هذا شأن القوانين الأخرى .

بل يمكن أن يقال ما هو أكثر من ذلك.. إن معادلـة التحريم الفقهى على قدم المساواة مع التحريم المنزل يكون

نوعاً من الشرك الذى أشار إليه القرآن الكـريم ﴿اتخـذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾.

والحقيقة أن الفقهاء التقليديين وإن اعترفـوا بمبـدأ البراءة الأصلية إلا أنهم لم يقدروه حق قدره ولم يفطنوا إلـى الدلالات البعيدة له، ولم يسيروا معه إلى النهايـة، وهـم لا يشيرون إليه فى أصول الفقه الرئيسـية الأربعـة المقـررة: القرآن والحديث والإجماع والقياس.. ولكن عند ذكر الأصول التكميلية، وعادة مـا يـذكرونها فـى آخرهـا، فيـذكرون الاستحسان، والاستصحاب والمصالح المرسلة، وشـرع مـا قبلنا، وأخيراً البراءة الأصلية فى حـين أن فكـرة البـراءة الأصلية أكثر شمولاً من نظرية "الحقـوق الطبيعيـة" ومـن الأصل القانونى "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص". وكان يمكن للبراءة الأصلية أن تقوم بدور كبير فى الفقه الإسـلامى لـو أحلها الفقهاء محلها وهم يضعون أطر الحلال والحرام. ولكن مسلكهم كاد يعكس القضية، وأصبح على المسلم أن يتريـث أولاً قبل أن يفعل أى شئ ليعلم هل هو حرام أو حلال. فماذا لم يكن لديه المراجع (وهو ما يغلب بالطبع) فـإن عليـه أن يستفتى. وظهر فى الصحف اليوميـة والأسـبوعية أبـواب

خاصة للفتاوى، كما تخصص الصحف الإسلامية صفحات متعددة للفتاوى، وفى هذه الفتاوى – سؤالاً وإجابة – الكثير من المضحكات المبكيات .

وإنما وقف الفقهاء هذا الموقف لعاملين :

الأول: أن مبدأ البراءة الأصلية يقلص من دور المشَرع والفقيه، ويكاد يكون النقيض لتصور المقنن الذى يحمله الزهو بالحرفة، وضيق التخصص، وعدم الإلمام بالجوانب الأخرى من الموضوع لأن يتوغل فى تصوراته، ويتمسك بنصوصه، فى حين أن كبار المفكرين والفلاسفة – وقبل هؤلاء الأنبياء – يعلمون أن الشرائع أنزلت للناس وليس العكس، وأن المجتمع كائن معقد متعدد الأبعاد وأن رجل القانون الذى تصور أن عليه أن يضع معالجة قانونية لكل كبيرة وصغيرة يوجد بذلك من المشكلات أكثر مما يضع من الحلول. لم يلم معظم الفقهاء المسلمين بهذه الجوانب، وتصوروا أن ارتباط القضية با تجعلها حاكمة على كل صغيرة وكبيرة، مما قد تمثله كلمة الشافعى "كل فعل لابن آدم فيه حكم، يتعين معرفته والوصول إليه"، وهذا الحكم قد يبينه ا تبارك وتعالى فى قرأنه، وقد يبينه رسول ا ﷺ فى

سننه، وقد يستنبطه العلماء المجتهدون من القـرآن والسُـنة، وهو إما أن يكـون الوجـوب أو الحرمـة، أو النـدب، أو الكراهية، أو الإباحة " .

قارن هذه الكلمة بكلمة الرسول العظيم: "ذرونى مـا تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سـؤالهم واخـتلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شئ فـاجتنبوه، وإذا أمـرتكم بشىء فخذوا منه ما استطعتم" .

ويلخص الفصل ما يترتب على ما قدمه من مقدمات :

١) إن اعتبار "البراءة الأصلية" أصلاً من أصـول الفقـه الإسلامى يمكن أن يغير الصورة السائدة تماماً، بحيث يعد كل شئ حلالاً ومباحاً ما لم يصدر بشأنه تحـريم، خاصة إذا رزق طمأنينة القلب .

٢) إن التحريم والتحليل أمرهما إلى الله تعـالى بـالنص الصريح فى القرآن الذى لا يحتاج إلى تأويل أو السُنة النبوية التى لا يمكن أن تعلق بها شائبة ضعف. أمـا تحريم الفقهاء والمجتهدين، فإنه يأتى فى مرحلة أدنـى

من مرحلة التحريم والتحليل المنزلين، ويمكن أن يعـد تقنينا إسلاميا يخضع لما يخضع له القانون من تعـديل أو نسخ أو إلغاء .

٣) إن محاولات الفقهاء إدخال تصنيفات ما بين الحـلال والحرام محل "العفو" الذى أكدته السُنة النبوية هو مما يدخل فى باب الصـناعة الفقهيـة ورغبـة المشـرع الإحاطة بكل تصرفات الأفراد ووضعها تحـت الأذن، وهو ما رفضه الرسول، وآثر أن يدع الناس فى (مـا أحله ا فى كتابه وما حـرم ا فـى كتابـه) إلـى ضمائرهم، وإلى خالقهم، فضلاً عن مرحلة العفو، التى تنم – حتى بلفظها – عن العفـو وتتضـمن بالتبعيـة الحرية، وحاول الفقهاء محاصرتها بمختلف التأويلات.

٤) إن "سد الذريعة" يفترق – إن لم يضاد – الوسيلة التـى وضعها القرآن، وهى "المقاصة" التـى تفضـل سـد الذريعة من كل ناحية .

الفصل الثانى

التمييز بين العقيدة والشريعة والفقه :

ويتناول الفصل الثانى قضية قد لا يبدو للوهلة الأولى أهميتها أو يظن أن الخلاف فيها أكاديمى، ولكن الحقيقة غير ذلك. تلك هى "التمييز بين العقيدة والشـريعة والفقـه" وقـد أستعرض المؤلف أقوال الفقهـاء الـذين سـمحوا لـبعض الإشارات أن تضللهم عن التمييز السليم فلـم يميـزوا بـين العقيدة والشريعة، أو قالوا إن الشريعة تضم كل شئ.. وقـد توصل شيخ من أفضل شيوخ الأزهر وهو الشـيخ شـلتوت رحمه ا إلى التمييز بين العقيدة والشريعة، بل وأصدر كتابا يحمل هذا الاسم "الإسلام عقيدة وشريعة" وقـرر أن العقيـدة هى الأصل والشريعة فرع .

ولكن الشيخ شلتوت رحمه ا ، وإن ميز مـا بـين العقيدة والشريعة، وجعل العقيدة هى الأصل والشريعة هـى الفرع، فإنه لم يمض إلى النهاية بما يعنيه التمييز، وهذا مـا قام به الفصل عندما قال "وطبيعة العقيدة، والملكة التى تقـوم عليها، والوسائل المحققة لها تختلف عـن طبيعـة الشـريعة

والملكة التى تقوم عليها والوسائل المحققة لها، فالعقيدة إيمان با تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر.. والملكة التى تقـوم عليها. هى الإيمان القلبى، والوسـائل المؤديـة إليهـا هـى الصلوات والعبادات والقربات والدعاء والابتهـال إلـى ا ، وقراءة القرآن والتماس العظة والعبرة والدليل على القـدرة الإلهية من مشاهد هذا الكون وما يحفل به من آيات .

أما الشريعة فهى الأعمال والعلاقات التى تربط مـا بين الأفراد بعضهم ببعض، وما بـين "الدولـة" والمجتمـع والملكة التى تقوم عليها هى النظر العقلى وملاحظة المصالح والوسيلة المؤدية إليها هى العدل الذى يتبلور فـى قـرارات وأحكام ملزمة بقوة القانون .

وهذا التقسيم يقتضى أن يدخل كل ما يختص بوجود ا تعالى وذاته وعالم السمعيات، ومـا يتبعـه مـن عبـادة وشعائر، فى إطار العقيدة التى تمثل الإيمان وتقوم على القلب وتصل الفرد با تعالى، وهذا كله يمكن أن يدخل فى الفقـه بالمعنى العام الواسع للكلمة، ولكنه لا يدخل فى "الشـريعة"، وإن كان يدخل كل ما يمثل العلاقات – سواء كانت العلاقات ما بين الأفراد بعضهم بعضاً، أو بينهم وبين الدولة – أو مـا

يخص الاقتصاد والسياسة فى إطار الشريعة التى تقوم علـى العقل والمصلحة، أو بمعنى أدق "العدل" وتصل الفرد ببقيـة الأفراد الآخرى والهيئات الآخرين.. وما يتطلبه تقرير ذلـك من إصدار القوانين وتطبيقها بحكم ما لدى الدولة من أجهزة.

فإذا رفض بعض المسلمين دفع الزكاة، كان للدولـة أن تستخلصها منهم لأنها ليست من حقهم، بـل هـى حـق الآخرين، وعندما تستحوذ عليها الدولة فإن هذا يمكنها مـن تحقيق ما سنت الزكاة له .

ولكن لا يمكن مد هذا القول على أية شعيرة أخرى، ولا على ما يمت إلى ذات ا تعالى وعالم السمعيات، فإذا لم يكن ثمة اقتناع وإيمان ورضا وسكينة و "هداية" فما من قوة يمكن أن تفرضها على فرد ما، وإذا أمكن فلا قيمة لإيمـان يكون نتيجة قهر وجبر .

وأنتقد المؤلف التعريف المشهور لمقاصد الشـريعة وأنها تضم أولا حفظ الدين. فإن حفظ الدين لا يـدخل فـى الشريعة ولكن فى العقيدة. لأن الشريعة لا تستطيع بـالقوانين أو أجهزة الدولة أن تحفظ الدين، وإنما يحفظه إيمان الناس .

وبناء على الالتزام بالتقسيم ما بين العقيدة والشريعة، فإن المؤلف أنتقد بمرارة إخراج الفقهاء كل ما يخص العقيدة من إطار الفقه ووضعها فى علم الكلام. لأن الإيمان با هو واسطة العقد فى العقيدة ومنه تنبعث التقوى والخير وبـذور الضمير، وإقصاء هذا كله إلى علم الكلام الذى لا يعنى به إلا فئة قليلة جرد عقيدة معظم النـاس مـن عمـق ومضـمون "الإيمان با " ..

كما انتقد وضع الفقهاء الإمامة فى كتب الكلام أيضاً، وكان يجب أن يكون فى أولى أولويـات الشـريعة وأقتـرح الفصل :

أولاً: ضم علم التوحيد والكلام إلى الفقـه، وإقامتـه على المنهج القرآنى وليس على مـنهج المنطـق اليونـانى، ووضعه تحت أسم "فقه العقيدة" جنباً إلى جنب مع العبـادات والشعائر التى يطلق عليها فقه العبادات ومـن هـذين (فقـه العقيدة/ فقه العبادات) يكون فقه العقيدة .

ثانياً: استبعاد موضوع الإمامة من كتـب الكـلام والتوحيد وضمه إلى الشريعة .

ثالثاً: استبعاد كل ما يتعلق بالعبادات من الشـريعة، وضمه إلى العقيدة – كما ذكرنا فى أولاً – بحيـث تقتصـر الشريعة على المجـالات الدنيويـة وعلاقاتهـا الاقتصـادية والسياسية والاجتماعية والقانونية ويطلق عليها فقه الشريعة .

رابعاً: اعتبار العمل مكونا من مكونات الإسـلام لا يقل عن العقيدة والشريعة، لأنه إلى حد مـا تطبيـق لهـا، ومصداق للإيمان ومعيار للثواب والعقاب، فضلاً عـن أنـه يضم كل العمل الطيب وإن لم تكن له صلة دينية بالضرورة، ويطلق عليه "فقه العمل" .

وهذه المجالات الثلاثة متكاملة – وإن كل واحد منها متميز عن الآخر – وتكون فى مجموعها فقه الإسلام .

الفصل الثالث

النشأة التاريخية لظهور وتضخم فقه العبادات :

عنى هذا الفصل بالبحث عن أسـباب تضـخم فقـه العبادات فتحدث فى مقدمه مسهبة عن ظهـور الأديـان وأن العبادات هى أبرز ما يميز الأديان عن المعتقـدات والـنظم الأخرى وتحدث عن العبادة أيام الرسول وما اتسمت به مـن بساطة ونقاء وبعد عن التعقيد الأمر الذى تغير بعد أن قبض الرسول وحول معاوية بن أبى سفيان الخلافـة إلـى ملـك عضوض إذ أوجد نوعاً من الحرب ما بين الفقهاء وهم حماة المبادئ والأصول الإسلامية التى أرساها الرسول ومارسـها الخلفاء الراشدون وبين الحكام الذين حافوا على هذه الأصول وحكموا بالغلبة، وبالسيف ومارسوا موبقات مثل قتل الحسين بن على فى مذبحة كربلاء وضرب الكعبة بالمنجنيق وغـزو المدينة بصورة همجية أبعد ما تكون عن الإسـلام. إن هـذه الأفعال ما كان يمكن أن تمر بسهولة أمـام أعـين الفقهـاء فشاركوا فى القومات ضدها، ولكنهم هزموا فقد كـان لـدى

الدولة الجيش المسلح والموارد المالية بينما لـم يكـن لـدى الثائرين إلا أعداد محدودة من المتطوعين، فهزمت الكثـرة الشجاعة، ولم يعد عملياً أمام الفقهاء من مجال يصولون فيه ويجولون إلا الشعائر العبادية التـى لا يـرفض الحكـام أن يعالجوها، بل هم يرحبون بذلك لأنها تنقل الفقهاء والجمهور أيضاً، من مجال المعارضة السياسية إلى مجـال الصـلوات والنوافل والدعاء والصيام الخ.. وكان العزاء الحقيقى للفقهاء أن العبادات هى خصيصة الأديان وأنهـا تطهـر النفـوس وتصلح الأفراد .

وهكذا تضخم الفقه العبادى واستأثرت الصلاة بالجزء الأعظم، وضرب المؤلف المثل بأن معالجة الصلاة ضـمت ستة أجزاء من أجزاء مسند الإمام أحمد بن حنبـل الأربعـة والعشرين، وأن هذا الإسهاب ليس مقصوراً على المسند .

وقال المؤلف "إن أسوأ ما ترتـب علـى التضـخم التاريخى لفقه العبادات هو أنه شوه شخصية المسلم تشـويها وصل من العمق والتغلغل أن أصبح قرينة لها ودلالة عليها.. فالمسلم هو الذى يؤدى الشعائر ويقوم بالنوافل والمنـدوبات سواء كان جاهلاً أو عالماً.. صـادقاً أو كاذبـاً.. أمينـاً أو

خائنا.. مجداً أو كسولاً. ما دام أرسل لحيته وأعفى شـاربه وجعل همه المساجد يقصدها لكل صـلاة. يطيـل ويتـأنى ويصلى النوافل ثم يخرج مسبحاً محوقلاً فى حـين أن هـذا المسلك يناقض ما أراده الرسول ﷺ للمسلم ليس فحسب كما يبين ذلك حديث المفلس بل كما دلت على ذلك أحاديث عديدة تنفى صفة الإيمان عن المنافق أو الكاذب أو الخائن .

الفصل الرابع

الاجتهاد هذا المعلوم المجهول :

لاحظ الفصل أن باب الاجتهاد لم يُغلق بأمر سلطانى ولكنه أنغلق لحالة البلبلة والاختلاف ما بين الفقهاء بعضـهم بعضاً فى المسألة الواحدة فى البلد الواحد، وكـان المسـلك الأمثل تنهيج الاجتهاد، ولكن التنهيج لم يكن مألوفا وقتئـذ.. وكان الحل إغلاق باب الاجتهاد كله والاقتصار على العـدد المحدود من المذاهب التى أثبتت كفايتها .

وذكر المؤلف أن الصورة القديمة للاجتهاد التى كان يمكن للمجتهد أن يفتى فى كل المسائل لم يعد لها مكان بعـد توسع المعارف توسعاً لا يمكـن لأى واحـد أن يلـم بهـا،

والطريقة الوحيدة لتحقيق قدر من الاجتهاد هى المجامع التى تضم الفقهاء من مختلف الدول الإسلامية وبجانبهم الخبـراء الفنيون الذين يعرضون الوجه الفنى والعملى للموضوع حتى لا يجهله الفقهاء فيصدرون أحكاماً سقيمة .

وقارن الكتاب بين كلمة معاذ بن جبل "أجتهد رأيـى ولا ألو" والقيود التى كبل بها الفقهاء الاجتهاد بحيث أصبح كاشفاً عن الحكم وليس منشئاً للحكم .

وانتقد تعبير لا اجتهاد مع النص، وأوضح أن أكبـر مجال للاجتهاد – بالمعنى العام – هو النص – حتى لو كـان يبدو جليا وضرب المثل بالآية ﴿إنما يريد ا ليذهب عـنكم الرجس أهل البيت﴾ فقد وجد من يقول عن أهل البيت أنهـم الرسول وعلى بن أبى طالب وفاطمـة والحسـن والحسـين "ووجد من يضيف إلى هؤلاء زوجات الرسول، ووجد مـن يقول أهل مكة وأن البيت المقصود هو البيت الحرام" وهناك آيات عديدة بهذا المعنى .

كما أبدى الفصل العجب لأنه لا يرى إشارات كافيـة للاجتهاد بالشورى مع أن هناك نصوصاً عنها وأنها كانـت وسيلة أبى بكر الذى "عندما لم يكن يجد حلاً فى كتـاب ا

وسُنة رسوله فإنه "كان يجمع خيار الصـحابة ويستشـيرهم ويقضى بما ينتهون إليه وكذلك كان يفعل عمر" .

وأشار الفصل إلى أنه رغم كثرة الحديث عـن فـتح باب الاجتهاد فإن كل محاولات التجديد فى الفقه الإسلامى لم تستهدف الاجتهاد حقاً. ولكن جمع وتصنيف الأحكـام فـى المذاهب المختلفة ومن ثم ينفسح المجال لتفضيل بعضها على بعض أو الأخذ بهذا الحكم دون ذلك خاصة وأن سعة التباين والتفاوت ما بين سُنة وشيعة ظاهرية وإباضية تسمح بذلك .

وعرض الفصل نتائج ما انتهت إليه فى :

١) إن باب الاجتهاد لم يغلق قديما، ولكنه "أنغلـق" لمـا أشاعه الاجتهاد من بلبلة، ولانعدام "التنهيج" والتنظيم مما أدى إلى غلبة المذاهب المتبعة واندثار الاجتهاد تدريجياً، والدعوة لفتح باب الاجتهاد يجب أن تقترن بتنظيم منهجـى يختلـف تماماً عن الصورة التقليدية القديمة له .

٢) أراد الفقهاء للاجتهاد أن يكون نوعاً من القيـاس وأن يربطوه بـ "العلة" بحيث يكون مُظهراً للحكم لا منشئاً لـه، ومن ثم فإنه لا يكون اجتهاداً كما يوحى به كلمة معاذ "أجتهد رأيى ولا ألو" .

٣) طبقاً لهذا المنهج، قال الفقهاء: "لا اجتهاد مع النص"، ولكن التقصى الفعلى لطرق التوصل إلى الأحكام أو تفسير القرآن يوضح أن معركة الاجتهاد الحقيقية إنما كانت مع النص وحوله، فكائناً ما كانت درجة وضوح النص، فلابد فى النهاية من إعمال الفكر .

وما شاب هذا الاجتهاد هو عوامل طارئة مثل تأثير الإسرائيليات التى غلبت على التفسير، والعجز عن رتق الخرق فى الحديث بالنسبة لتأخر تدوينه، والخضوع لبعض قواعد النحو واللغة والمنطق اليونانى، وأخيراً روح العصر التى لابد أن يكون لها تأثير ظاهر أو كامن على الفقهاء، وهى كلها عوامل عارضة يفترض ألا تبقى وألا تواصل تأثيرها على الاجتهاد فى هذا العصر .

٤) مع انتفاء العوامل السابقة التى أوقفت الاجتهاد قديماً، وانفتاح الأسباب والوسائل فى العصر الحديث. فإن همة الفقهاء المعاصرين لم تتسامى إلى اجتهاد، وقصارى ما حاولوه هو تنهيج التراث الفقهى واختيار الأفضل. كأنما انغلاق إلى الأبد الاجتهاد والإبداع. وتجمد الفقه الإسلامى فى

العصر الذى تتدفق فيه المعلومات والمعارف ويجتاز العـالم ثورة معرفية ..

٥) إن الصورة المثلى لتنهيج اليوم هى تكوين مجـامع – تجمع الفقهاء جنباً إلى جنب الخبراء والفنيين لما أشرنا إليـه من مبررات ولأن هذا يحقق الاجتهاد بالشورى .

وختمت هذه الفقرة بملاحظة فى منتهى الأهمية تلـك هى "ومع هذا فإنه حتى هذه الصورة لن تؤتى أكلها إلا بعـد إعادة النظر فى أصول الفقه بحيث لا يكون الاجتهاد مظهراً للحكم، ولكن منشئا له" .

الباب الثانى

فهم الخطاب القرآنى

والباب الثانى من الكتاب هو عـن فهـم الخطـاب القرآنى وهو يتضمن ثلاثة فصول من الخامس إلى السـابع فعالج الفصل الخامس "فهم الخطاب القرآنى فى أيام الرسول" والسادس وهو عن "فهم الخطاب القرآنى بعد المرحلة النبوية حتى الفترة المعاصرة وأخيراً" – الفصـل السـابع – "فهـم الخطاب القرآنى كما يجب أن يكون" ..

الفصل الخامس

فهم الخطاب القرآنى أيام الرسول :

أبرز الفصل كيف أن تلاوة الرسول للقـرآن كانـت وحدها كافية لزلزلة إيمان المشركين أو حملهم على الإسلام وأورد الشواهد العديدة كقول جبير بن مطعم "سمعت رسول ا ﷺ يقرأ فى المغرب بالطور فما سمعت أحداً أحسن صوتاً أو قراءة منه. فلما سمعته قرأ ﴿أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون﴾ خلت أن فؤادى قد انصدع" .

والنتيجة التى يصل إليها الفصل هى أن القرآن يملك قوة عجيبة – سماها العرب سحراً – للهداية، ولخلق الإنسان خلقا إيمانيا جديداً .

وهذا الفصل هو أكثر فصول الكتاب اختصـاراً لأن الهدف منه كان إثبات أن تلاوة القرآن وحدها كانـت كافيـة لتحويل المشركين إلى مؤمنين .

الفصل السادس

فهم الخطاب القرآنى بعد

المرحلة النبوية حتى الفترة المعاصرة :

تعرض الفصل لظهور التفاسير نتيجة للتطور الكاسح للدولة الإسلامية الذى حدث خـلال عشـرين عامـاً ودفـع بالدعوة الإسلامية إلى الهند والصين شرقاً وأسبانيا وأفريقيـا غربا حتى وقف عقبة بن نافع بجواده على شاطئ الأطلسـى معلنا: "لو يعلم أن وراء مائه أرضاً لخاضها" وطوى الإسلام الإمبراطورية الفارسية فى العراق ولاحقها فى فارس وإيران حتى حدود الهند وقضى على إمبراطوريـة الرومـان فـى سوريا ومصر .

الظاهرة الرئيسية التى حكمت هذا المجتمع وهيمنت عليه أن هذه الجموع لم تتعرف على الإسلام تعرفاً عميقـاً، ولعل بعضها لم يسلم عن إيمان، بل لعل بعضها أراد الكيـد للإسلام. وأنها لا تتقن العربية وتعجز عن فهم جوانب عديدة من جوانب الصياغة القرآنية. وأنهم حملوا بـين جـوانحهم رواسب حضارات عريقة قديمة قضى الإسلام على وجودها

السياسى ولكن ظلت فى شعوبها الخصائص العميقـة لهـذه الحضارات والمناخ التاريخى والسياسى لها مما يمكن أن يعد "ذاكرة جمعية" للشعوب لها شفرتها الخاصة كمـا أن للفـرد شفرة وراثته الخاصة .

ولم يكن لدى هؤلاء حفـاظ وسـمت الصـحابة أو إيمانهم كما لم يكن المجتمع هو المجتمع المحدود الذى كانه، لقد كان الاستطلاع والرغبة فى المعرفة وتطلب الإجابة هـو الشغل الشاغل .

لم يكن فى القرآن التفاصيل التى تسعفهم ولم يكن من الممكن وضع فقه أو قانون على أساس استلهام روح الإسلام وما أرساه القرآن من مبادئ وقيم. كان هذا يتطلـب تنهيجـاً وتنظيماً لم يكن العرب يعرفونه .

الحاجة تفتق الحيلة وقد تفتحت أمامهم أبواب عديـدة يمكن أن تشبع فضولهم وتحقق طلعتهم .

فهناك التوراة والتراث الإسرائيلى العريق والضـخم الذى تراكم بمرور ألفى سنة تقريباً وشجع بعض الأسـلاف الإقبال عليه أن القرآن منح بنى إسـرائيل مسـاحة كبيـرة، وتحدث عنهم بدءاً من إبراهيم حتى موسى ويوسف مـرات

عديدة وأوجب على المسلمين الإيمان برسلهم إبراهيم وأسحق والأسباط مع بقية الأنبياء "لا نفرق بين أحد منهم" وأنه يرى أن الديانات ذات أصل واحد وأن إبراهيم – رأس الـديانات الثلاث – كان حنيفاً مسلماً ولهذا يعترف بهـا. وقـد كـان الوجود اليهودى فى المدينة عندما قدمها الرسول ﷺ طاغيـاً وقد أسلم القليل منهم كما دخل فى الإسلام بعضهم مع بقايـا سبى بنى قريظة وخيبر وعندما أجلا عمر الباقين رحلوا إلى الشام التى كانت أحد مراكز التكتلات الإسلامية أيام الفتوح .

ووقف آخرون أمام "أسباب النزول" وكان فى القرآن آيات معدودة يمكن التعرف صراحة على أسبابها أو شخوص من أنزلت فيهم، فعندما يقول القرآن الكريم "ثانى أثنـين" إذ هما فى الغار" فمن الواضح أنه يشير إلـى أبـى بكـر لأن الواقعة التاريخية هى أنه لم يهاجر مع الرسول ﷺ إلا أبـو بكر. وعندما يقول القرآن ﴿قد سمع ا قول التى تجادلك فى زوجها﴾ فمن الواضح أنها نزلت فى سيدة بعينها يمكن إثباتها لأنها أوجدت حكماً شرعياً، وعندما يقول القرآن ﴿تبت يـدا أبى لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصـلى نـاراً ذات لهب وامرأته حمالة الحطب فى جيدها حبل من مسـد﴾

فإن القرآن قد سمى من أنزلت فيه وأشار إلى زوجته وكذلك عندما يقول ﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعلـه يزكى أو يذكر فتنفعه الذكرى .. ..﴾ فهذه تمثل واقعة معينة لها صاحبها الكفيف. ولكن الحالات التى مـن هـذا النـوع محدودة فى القرآن والأغلب والأعم أن لا يحدد القرآن أسماء أو تواريخ أو أسباباً وأن يذكر الواقعـة للاتعـاظ واسـتلهام العبرة أو استخلاص النتيجة. وهو بالطبع يلجـأ إلـى هـذا الأسلوب لأنه لا يريد أن يسرد "معلومة" ولكـن أن يحـدث تأثيراً، ولأن ذكر التاريخ أو العدد الخ.. يمكن أن يكون على حساب التأثير المطلوب للمعلومة التى لا جدوى – عمليـا – من ورائها. ولكن هذا دق علـى المفسـرين أو لـم يوقـف فضولهم وتطلعهم ووجدوا الحل فى الإسرائيليات أو بعـض الأحاديث المنحولة .

ونكاد نقطع بأن معظم ما جاء عن "أسباب النـزول" منحول أو موضوع أو مروى بـالمعنى الـذى ينـال مـن مصداقيته ولكن المفسرين تلقفوا هذه الأحاديث لأنها حلت لهم مشكلتهم حتى وإن قالوا "العبرة بعموم اللفـظ لا بخصـوص السبب" .

وعندما توقفوا أمام اختلاف مستويات الأحكـام فـى بعض الحالات تصوروا أن الحل هو النسخ وارتكزوا علـى الآية ١٠٦ من سورة البقرة ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ وكذلك الآية ١٠١ من سـورة النحـل ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية وا   أعلم بما ينزل قالوا إنما أنـت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾ ولو راجعـوا مـا بـين دفتـى المصحف لعلموا أن القرآن لا يستخدم كلمة آية بمعنى نـص ولكن بمعنى معجزة أو قرينة أو دلالة وأنه إذا كان ثمة نسخ فهو ما تنفيه الآية ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسـخ ا   مـا يلقـى الشيطان ثم يحكم ا   آياته وا   عليم حكيم﴾ {٥٢ الحج}. وأن اختلاف مستويات الأحكام فى بعض الآيات مطلوب ومقصود وأنه كما قال القرآن نفسه {١٠١ النحل} "بدلنا" أى بدائل وقد تصوروا أن القرآن الكريم قد نزل لهم ولعصرهم فأرادوا أن يقيموه على مثل حد السيف. والقرآن الكريم نزل للناس كافة وللعصور كلها ولهذا ففيه فسحة وسعة وتفاوت وبدائل. وكلها رحمة من ا   ومعرفة بتفاوت العصور والأجيال .

وعز على اللغويين أن يبدع القرآن لغتـه الخاصـة وصياغته المميزة وظنوا – وبعض الظن إثم – أن عليـه أن يتبع قواعدهم ! فأخذوا يفتاتون عليه مع أنهم يعترفـون أنـه أصل اللغة وأن ما يأت به لابد وأن يكون الأمثل حتى وإن لم تستوعبه إفهامهم الضيقة المتزمتة .

أما المذهبيون فقد حاولوا تطويع بعض الآيات لتتفق مع مذاهبهم سواء كانوا معتزلة أو مرجئة أو شيعة الخ ...

وشغلت عملية التفسير علماء الأمة من شرقها إلـى غربها ومن شمالها إلى جنوبها وعلى امتداد القـرون. فقـد أعتبـر التفسير أشرف الأعمال والقربات وأهمهـا للنـاس وللمجتمع حتى أصبحت التفاسير غابة كثيفة حجبت القـرآن تماماً وأحلت محله هذا الغثاء الذى يقوم على الإسـرائيليات والأحاديث الموضوعة والاجتهادات .

وبدأت محاولات البحث عن إعجاز القرآن، وتـدور معظم هذه المحاولات حول "**الأعجاز البيـانى**" لأن القـرآن لديهم كتاب "أدب" فعنى بعضهم بـإبراز الأعجـاز اللغـوى والأسلوبى ورأوا الإعجاز كل الإعجاز هو أن تضم آية مثل ﴿وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى وغيض المـاء

وقضى الأمر واستوت على الجـودى وقيـل بعـداً للقـوم الظالمين﴾ واحداً وعشرين ضربا من البديع مع أنهـا سـبع عشرة كلمة وأن فى آية ﴿ليهلك من هلك عن بينة، ويحيـى من حى عن بينة ﴾. أربعة عشر نوعاً مـن البلاغـة هـى الإيجاز والترشيح والأرداف والتمثيل والمقارنـة والتمثيـل والمقارنة والاستدراك والإدباج والإيضاح والتهذيب والتعليل والتبكيت والمساواة وحسن النسق وحسن البيان !

ولا جدال أن الأمر كذلك بالنسـبة للغـويين ولكـن القرآن لم ينزل ليحمل اللغويين على الإيمان به بحكم إعجازه اللغوى، ولا يعنى القارئ العادى هذا التفنن فـى القـول ولا يؤثر فيه، ولا يلمس وجدانه. أو يشعرهم "نبض القرآن"

وقد اعترف كاتب إسلامى محنك هو الأستاذ محمود محمد شاكر "أن الذين بحثوا عن جانب البيان لم يصلوا إلـى شئ، لا الباقلانى ولا عبد القادر الجرجانى ولا من اف لفهما من الأئمة والباحثين كل هؤلاء قاربوا ولم يمسوا حاولوا ولم يحققوا. وإنما تشاغلوا بأمور أخرى لا تتصل بالبيان" .

وتحدث الفصل عن بعض أراء مصـطفى صـادق الرافعى. التى جاءت فى الجزء الثانى من كتاب "آداب اللغة

العربية" المخصص لأعجاز القرآن. وكذلك كتابات الـدكتور محمد عبد ا دراز صاحب "النبأ العظيم" وكـلام الأسـتاذ محمد فريد وجدى فى الجزء السابع من دائـرة المعـارف، وتعقيب الدكتور محمد رجب بيومى عليه .

وتحدث الفصل فى فقرة مسـهبة شـيئاً مـا عـن المفسرين المحدثين، بدءاً من الشيخ محمد عبده الـذى يعـد رائد النهضة فى مجال المعرفة الإسلامية بقدر ما كان أستاذه الأفغانى هو الرائد فى مجال القضية السياسية وقال :

تتركز الأهمية الخاصة للشيخ محمد عبده فى أمرين :

الأول: أنه وإن سار على طريقة المفسـرين فـى تفسيرهم القرآن سورة سورة فإن طريقة تفسـيره اختلفـت اختلافاً كبيراً. فاستبعدت كل الإسرائيليات ولم يعد التركيـز على "المأثور" و "المنقول" ولكن المعانى ومـا تـدل عليـه الكلمات والسياق. مع الإفادة فى ذلك بثقافة العصر الحـديث

التى ألم بها الشيخ فتفسير محمد عبده كان الخطوة الأولى على طريق المحدثين وربما كانت أفضلها فى تفسير القرآن .

الثانى: أن أثر الشيخ وتفسيره عم العالم الإسلامى بفضل زياراته للشمال الأفريقى والدول الأوربية فضلاً عن مصر ولبنان. وقد أعتبر كتاب "الإمام محمد عبده ومنهجه فى التفسير" أن مدرسة الشيخ محمد عبده فى التفسير ضمت الشيخ عبد القادر المغربى والشيخ محمد مصطفى المراغى والشيخ جمال الدين القاسمى (صاحب محاسن التأويل) والشيخ عبد الحميد بن باديس علامة الجزائر ومؤسس جمعية العلماء والذى ظل ٢٥ عاماً يلقى دروسه عن التفسير والشيخ الطاهر بن عاشور علامة تونس وصاحب (التحرير والتنوير) فى ١٢ مجلد. والشيخ محمود شلتوت وبقية التابعين كالشيخ المدنى والشيخ محمد عبد ا دراز وغيرهم".

وكان من توفيق ا أن قيض للشيخ محمد عبده وهو فى قمة النضج والعطاء مريداً مخلصاً نابغاً هو السيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار والذى نذر حياته لنشر علم الشيخ. فبدأ تفسيره فى المنار حتى توفى الشيخ محمد عبده. واستقل الشيخ رشيد بالتفسير ثلاثين عاماً متصلة. وكان

التفسير هو ثمرة مواد تحرير المنار. وقد توفى الشيخ رشـيد رضا وتوقف عند تفسيره فى سورة يوسف عند قولـه ﴿رب قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديـث، فـاطر السماوات والأرض، أنت ولى فى الـدنيا والآخـرة تـوفنى مسلما وألحقنى بالآخرين﴾ {١٠١ يوسف} .

فهذه الصحبة الجميلة المخلصة التى يعز مثالها وهذه الاستمرارية فى العمل فى مجلة رزقت من الشهرة والتقـدير فى العالم الإسلامى ما لم ترزقه مجلة أخرى كانت من أكبر أسباب شهرة وبروز تفسير الشيخ محمد عبده والشيخ رشـيد رضا .

ورغم كل هذا فإن الإبداع فى تفسير المنار ومدرسته كان فى الناحية السلبية أكثر مما كان فى الناحيـة الإيجابيـة بمعنى أنه كشف الزيوف والأساطير التى حفلت بها التفاسير التقليدية ولكنه لم يتمكن من إبداع منهج أو يصل إلى عمـق يمثل إضافة حقيقية وقد جاءت المحاولات الجديد على أيـدى كتاب ليسوا بالضرورة من العلماء المشـهورين أو الفقهـاء البارزين.. فحاول فقيه مغمور درس فـى مدرسـة الـدعوة والإرشاد التى أسسها الشيخ رشيد رضا وظلت قائمة لفترة ما

"تفسير القرآن بالقرآن" ومع أنه لا يمكن أن يعـد رائـداً أو مكتشفاً لهذا المنهج إذ أشار إليه كثير من المفسـرين ولكـن طريقته والمدى الذى ذهب إليه هو ما يمثل الجديد فى الأمر. إذ أنه لما كان متأثراً بأفكار العصر ومؤمناً بسـلامتها فقـد حاول أن يطوع عبارات قرآنية لتتفق مع ما ذهب إليه حتـى لو كان التعسف واضحاً، فلما لم يكن يؤمن بـالمعجزات ولا بالرق ولا بالزواج بأربع ولا بالجن كمـا لا يـؤمن بـرجم الزانى وقطع يد السارق فقد حاول أن يفسر كل ما جاء فـى القرآن عن هذه وغيرها بما يتفق معه .

وبالطبع فإن التوفيق قد خانه فيما ذهب إليه لأنه ليس مما ينافى علوم العصر أو حقائقه وجود معجزات وخـوارق وعوالم أخرى. أما ما يتعلق بالأحكام فكان يستطيع معالجتها من مداخل مختلفة .

وتناول الفصل ظهور "الإعجاز العلمى فى القـرآن" على يدى الدكتور توفيق صدقى الطبيب فى مصلحة السجون الذى كتب سلسلة من المقالات فى مجلة المنار عـام ١٩٠٥ عن هذا الموضوع حتى الدكتور مصطفى محمود صـاحب التفسير العصرى للقرآن.. وعرض بعض وجهات نظرهما .

وأشار إشارة سريعة إلى أن الأجل لم يتسع للإمـام الشهيد حسن البنا ليقدم إضافة كاملة فى التفسير التى وقفـت عند تفسير الفاتحة والآيات الأولى من سورة البقرة ونشـرها فى مجلة "الشهاب" .

وأشار بعد ذلك إلى كتاب الدكتور محمـد شـحرور "الكتاب والقرآن" وما جاء فيه من اجتهـادات تعـرض لهـا الأولون أو المعاصرون، ولكنه فى الوقت نفسه لـم يستسـغ اجتهادات أخرى نشأت نتيجة لاعتماده على الجذور اللغويـة للكلمات وأصلها فى قواميس اللغة، وهذا ممـا لا يمكـن أن يُحكم فى القرآن، فالقرآن له لغته الخاصة، كما لم يتفق مـع الدكتور شحرور فى تعريفه للمال والبنون، وكلمـة النسـاء كجمع نسئ إى المتأخر والمستجد ويصـبح تفسـير الآيـة نساؤكم حرث لكم الخ.. أن الأشياء المسـتجدة وهـى مـن الأشياء المادية التى يحب الناس جمعها وكسبها قـد أباحهـا ا .. وكلمة "حرث لكم" للدلالة على الذكور والإناث .

وكذلك تفسيره ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾ فإن الضرب هو السير لأن ضرب فى اللسـان العربى لها أصل واحد ثم يستعار ويحمل عليه وأول معنـى

محمول عليه هو الضـرب فـى الأرض بغـرض العمـل والتجارة والسفر كقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل ا فتبينّوا﴾ {النساء ٩٤} .

و"القلب" عند الدكتور شحرور هو المخ ولا يثنيه أن يضعه القرآن فى الصدور. أما الشهر فى سورة القدر فليس المقصود به شهر رمضان ولكنه "إشهار" القرآن .

كما أن المقصود بقوله تعالى ﴿فـلا أقسـم بمواقـع النجوم وإنه قسم لو تعلمون عظيم﴾ هو أسرار مواقع النجوم فى الكتاب كله وهى الفواصل بين الآيات وليس مواقع النجوم فى السماء حسب المفهوم الشائع .

نقول: إن كلام الدكتور شحرور فى هذا كله مما لا يستقيم ..

وعرجت الفقرة على مدرسة المستشرقين وما بعـد الحداثة، فأشارت إلى هذه الموجة التى عصفت بأصول الفكر التقليدى الأوربى وفككته، دون أن تعيده إلى ما كان، وأنه إذا كان لها أى دلالة فالنسبة للأوربى، أما الفكر العربـى فـلا ينطبق عليه .

وعرج على محاولات محمد أركون لفهـم القـرآن. وأوضح كيف أنه سقط من غير أن يدرى فى هاوية تجمـع بينه وبين المشركين عندما جعل مفتاح فكرته على القرآن أنه "ذو بنية أسطورية متعالية" ولم يتنبه لاستغراقه فـى الفكـر الأوربى إلى أنه يضع نفسه فى خندق واحد مع المشـركين الذين قالوا عن القرآن "أساطير الأولين" وعندما تنبه إلى ذلك حاول – بجدع الأنف – أن يخلص نفسه محمـلاً المسـئولية لإساءة الترجمة ومفرقاً ما بين **myth** أى الأسطورة وما بين **mythology** وهى الخرافة

وقال المؤلف: "لقد كان يمكن لأركون أن يقول إنـه لابد لكل الشعوب من إيمان وهذا الإيمان قد يكون زائفاً فيأخذ شكل الأسطورة قبل أن يهدى ا الناس بالصورة السليمة عن طريق الوحى والأنبياء والكتـب السـماوية التـى تسـتخدم التصوير الفنى والمجاز أو تبدأ من مستوى القوم الذين نزلت لهم، ولكن مضمونها يختلف تماماً عن الأسطورة، لأنه يبرز الحقيقة العظمى "ا "

إن أركون كان يستطيع أن يقول هذا لو تحرر مـن المناخ الأوربى وطريقة أوربا فى دراسة الأديان التى تستبعد

تماماً فكرة ا   وتأخذ بما وجدته لدى القبائـل البدائيـة فـى أفريقيا والأمزون والهند الخ.. أو فى كتب السحر والتنجيم.. وهذا عندها هو "الأنتربولوجى" العلمى .

ورغم كل ما يمكن أن يؤخذ على أركون فإنه الوحيد الذى استطاع أن يصد بحكم مكانته الرفيعة وإيمانه الإسلامى غائلة كثير من المستشرقين وأن يعرض وجهة نظر إسلامية يتقبلها الفكر الغربى، وأنه توصل إلى نتائج سليمة فى نقـده لبعض مسالك الفقهاء التقليديين .

على كل حال فإننا نعتقد أن أركـون كبقيـة الـذين تأثروا بالثقافة الأوربية وانبهروا بها حيناً من الدهر يعيد بين الفينة والفينة النظر فى أفكاره وينتهى إلى إشراقات تختلـف عما ذهب إليه عندما كان مأخوذا بكليته بالثقافة الأوربية وأنه بعد رحلته الطويلة مع "فوكو" وأمثاله من أنصـار التفكيـك والحفر أنتهى إلى أن "التأويل" هو مفتاح المعالجـة القرآنيـة "فالقرآن كتاب ينص على التأويل ويقبل التأويل ولا يكتنه إلا بالتأويل فهو نص تأويلى، أو لنقل نص التأويل بامتياز" .

وتعرض الفصل لما ذهب إليه الدكتور نصر حامـد أبو زيد فى كتابه "مفهوم النص" ورفض بقوة أن يطلق على القرآن تعبير "**منتج ثقافى**" الذى جاء فى كلامه .

"إن النص فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فتـرة تزيـد علـى العشرين عاماً وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيـة ومتفقـاً عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكـى يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر – من ثم – إمكانية الفهـم العلمى لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهـى للـنص ومن ثم لإمكانية أى وجود سابق لوجوده العينى فى الواقـع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص مـن خـلال فهـم الثقافة التى ينتمى إليها. ولنقل بعبارة أخرى إن ا سـبحانه وتعالى حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن أختار النظام اللغوى الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعـاء فارغ. وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الدينى المعاصر. ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة فى إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع أيضاً ما دام أنه نص داخل إطار النظام اللغوى للثقافة. إن ألوهيـة

مصدر النص لا تنفى واقعية محتواه ولا تنفى من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر" .

ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلـى فهـم علمى لظاهرة النص. إن القول بأن النص منتج ثقافى يكـون فى هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات ومع ذلك فـإن هذه القضية تحتاج فى ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة" أ هـ .

وكذلك نقده للمنهج التقليدى الـذى يتبنـاه الخطـاب الدينى المعاصر حيـث تعطـى الأولويـة عنـد مناقشـة النصوص الدينية للحديث عن "ا " عز وجل قائل النص ثـم يلى ذلك الحديث عن النبى ﷺ (المستقبل الأول) للـنص ثـم يلى ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين "أسباب النزول" و "المكى والمدنى" و "الناسخ والمنسوخ" إن مثل هذا المنهج إن اكتملت له أدوات البحث المنهجى مـن الدقـة والاستقصـاء بمثابة ديالكتيك هابط فى حين أن منهج هذه الدراسة بمثابـة ديالكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلـق والمثالى فى حركة هابطة إلى الحسى والمتعين فإن المـنهج

الثانى يبدأ من الحسى والعينى صعوداً. يبـدأ مـن الحقـائق والبديهات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفى" .

وكذلك ما جاء فى كتابه "نقد الخطاب الدينى" "النص منذ لحظه نزوله الأولى أى مع قراءة النبى له لحظة الوحى تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً إنسانياً" لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النص للنبى يمثل أولى مراحـل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشرى، ولا التفات لمـزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ص ٢٧ وفى ص ١٠٥ يقول "وفى قضية ميراث البنات بل فـى قضية المرأة بصفة عامة نجد الإسلام قـد أعطاهـا نصـف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً وفى واقـع اجتماعى اقتصادى تكاد تكون المرأة فيه كائنا لا أهليـة لـه وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل أباً ثـم زوجـاً. اتجاه الوحى واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان .

ويقول "الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهـداره ومـن الواقع يكون النص ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه ..

فالواقع أولاً.. والواقع ثانياً.. والواقع أخيراً وإهـدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة" أ هـ .

لقد رفض كتاب "نحو فقه جديد" كل هـذه الأقـوال ورأى أنها دعاوى لا تقوم على أساس وأن من أكبر الخطـأ والتجاوز أن يقال عن القرآن الكريم أنه منتج ثقافى وقال :

ولا يمكن لأحد أن يلوم أو ينتقد الكتاب المسلمين، إذا جعلوا من حقيقة أن القرآن من عند ا . نقطة البداية الحاكمة للموضوع وأخذوا يهبطون منها إلى الرسول ﷺ عن طريـق الوحى وهى الطريقة التى وصفها الدكتور نصر أبـو زيـد بأنها "ديالكتيك هابط" وليس من ذنب المسلمين إذا أخذوا بـه لأن القرآن "نزل" و "أنزل" من السماء وهما صيغتان للنزول تكررتا فى القرآن. وليس أمام الكاتب المسلم إلا أن يعتـرف بهذه الحقيقة أو أن يعطى فكرة ا "أجازه" عندما يكتـب أو يخلعها قبل أن يجلس على مكتبه .

وكذلك يرد على دكتور حامد نصر أبو زيد :

فكيف يمكن أن يتحول النص منذ لحظة نزوله الأولى أى قراءة النبى له لحظة الوحى من كونه نصاً إلهياً إلى فهم إنسانى لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل ..

إن القرآن لم يتحول أبداً ولكن الذى تحول ويتغير هو فهم الناس له، وهو تفسيره، هو تأويله .

وتفسيره وتأويله شئ. والنص نفسه شئ آخر، ويمكن دون حرج أن ننقد التفاسير ما شئنا وأن نحكم عليها بقـوانين الظواهر الاجتماعية ولكن هذا لا يمس أبداً النص نفسه الذى يحتفظ بكل قدسيته، لأنه لم يحدث له ما يمس هـذه القدسـية ويظل دائماً ملهماً خلاقاً .

إن أزمة الدكتور نصر وإضرابه والدكتور طه حسين من قبل يعود إلى استغراقهم فى فكـر المستشـرقين الـذين يستبعدون بحكم علمانيتهم ومناهجهم أى ذكر فى كتاباتهم وبالتالى يعاملون القرآن كأى كتاب وأى "منتج ثقـافى" وقـد تخالطهم (الدكتور طه حسين ونصر أبو زيد وأمثالهم) رغبة ما بين الزهو والجرأة فى اختراق المقدسات وابتداع المناهج رغم أنهم فى هذا إنما يمثلون أسوء صور التقليد. والقـارئ

لكتاب "فى الشعر الجاهلى" يلمس أن الفقرات المشبوهة التى جلبت على مؤلفه العار لم يكن لها ضرورة على الإطلاق إلا التفاخر بالشجاعة وتجاوز الحدود والجرأة على القرآن .

لقد أعاد التاريخ نفسه مع هؤلاء السادة بحيث نهجوا النهج الذى نهجه أسلافهم المعتزلة الـذين فتنـوا بالفلسـفة اليونانية فابتغوا سبيلاً للبرهنة على وحدانية ا وقداسته غير السبيل الذى رسمه القرآن فتوزعتهم الطرق أمشاجاً وضللتهم الدعاوى التى تعود إلى فلسفة وثنية أصلا وفرعاً قلباً وقالباً.. وليس هناك فرق بين كلمات الدكتور نصر أبو زيد "إذا كان الكلام الإلهى فعلاً فإنه ظاهرة تاريخيـة لأن كـل الأفعـال الإلهية أفعال "فى العالم" المخلـوق المحـدث أى التـاريخى والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهى وإن يكن أشمل هـذه التجليـات لأنـه آخرها". وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى "بشرية" القرآن وأن القرآن من حيث هو كلمات وحروف وأصوات ومداد مكتوب فى صحف هو محدث مخلوق. بل هو بهذه الصـفات فعـل للإنسان المتكلم به والقارئ له والكاتب لآياته .

والقضية فى حقيقتها بالنسبة للمعتزلـة المفتـونيين بمنهج الفلسفة اليونانية وللمحدثين المفتونين بمـنهج الفلسـفة الأوربية هى محاولة للجمع بين عقيدتهم كمسلمين يؤمنـون با وهذه الفلسفات التى تستبعد ا وهى محاولـة شـيطانية تعسة محكوم عليها بالفشل. وما دام القرآن كلام ا – كمـا يؤمن كل مسلم – فإن أى محاولة لتقصى كيفية حدوث ذلـك أو طبيعته تخرج عن إطار العلم المادى والفلسـفة الدنيويـة وتصبح جزءاً لا يتجزأ من عالم الغيب الذى استأثر بـه ا تعالى ولا داعى للافتيات عليه. وقد عالج القرآن نفسه هـذه النقطة عندما تعرض لشكوك المرجفين فى قوله تعالى ﴿ماذا أراد ا بهذا مثلاً﴾ ﴿وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا﴾.

والغريب المؤسف فى أمر الدكتور نصر أبو زيد أنه جمع بين أسوأ ما يقدمه المستشرقون، وأسـوأ مـا يقدمـه الأسلاف !! أسوأ ما يقدمه المستشـرقون لأنهـم يعـالجون القرآن بعد استبعاد ا ! باعتباره منتجاً ثقافياً، وأسـوأ مـا يقدمه الأسلاف لأنه تقبل ما وضعوه من أفانين علوم القرآن وأقر النسخ، وأسباب النزول لأنهما فيما رأى تـدعم وجهـة نظره عن نسبية الأحكام القرآنية. فى حين أن الكـلام علـى

أسباب النزول والنسخ من سقط المتاع، وما لا يقف أمام أى نقد أو تمحيص .

ومع هذا النقد القارص للدكتور نصر أبو زيد فـإن الكتاب تضمن هامشاً يؤكد أن هذا النقد لا يعنى الموافقة على تكفير أو محاكمة أو مصادرة "لأننا نسـتبعد تمامـاً دعـوى التكفير حتى بالنسبة لمن يقـر علـى نفسـه بـالكفر لعـدم الاختصاص لأن ا تعالى هو الذى يفصل فى هذه الأمـور يوم القيامة" .

الفصل السابع

فهم الخطاب القرآنى كما يجب أن يكون :

هذا الفصل هو الفصل الإبداعى فـى الكتـاب وقـد تضمن ما لم تتضمنه الكتب الأخرى التى صدرت عن القرآن وما أكثرها ..

وقد بدأ بفقرة عن أن القرآن هو معجزة الإسلام وهو يتساءل "لماذا أراد ا تعالى أن تكون معجزة الإسلام كتابا، ولماذا لم تأخذ شكل المعجزات التى حدثت للأنبياء السابقين، ويرد ..

لقد أراد ا تعالى لمعجزة الإسلام أن تكـون كتابـاً لأنه لم يقم لهداية مجموعة محدودة من النـاس مثـل بنـى إسرائيل أو تلك الأقوام التى تحدث عنها القرآن قـوم هـود وعاد وثمود وصالح وأصحاب الأيكة. لقد أراده ا للعالمين. أى لهؤلاء جميعاً وغيرهم من بقية البشر ولمن يأتى بعـدهم أيضاً من أجيال ولا يتأتى هذا لو كانت المعجزة "حدثا" مثـل إحياء ميت أو انفـلاق بحـر إذ سيقتصـر تأثيرهـا علـى المشاهدين لها دون غيرهم ودون الأجيال التى تأتى بعدهم .

وأراد ا تعالى أن تكون معجزة الإسلام "كتابا" لأنه أراد أن يضع نهاية لعهد المعجزات الحسية وأن يبدأ عهـدا يكون على البشرية أن تعتمد فيه على فكرها وعقلها ولـيس على حواسها والصورة الوحيدة لذلك هى أن تكون المعجـزة كتابا يثير ملكات الفهم ويؤدى إلى إعمال العقل .

وما أن أراد ا تعالى هذا حتـى أصـبحت اللغـة العربية على وجه التعيين هى المرشحة لأن تكون لغة هـذا الكتاب دون بقية لغات العالم ذلك أن اللغـة كانـت بالنسـبة للعرب هى الشئ الوحيد الذى يعتزون به فلم يكن لهم فنـون معمارية تشابه ما كان لدى قدماء المصـريين مـن هياكـل

ومعابد أو ما نحته المثالون فى اليونان من تماثيل ولم يكـن لديهم التنظيم الإدارى والقانون الذى عرفه الرومـان. كـان الشئ الوحيد الذى يفخرون به ويتبارون فيه اللغة وبالـذات الشعر وفى هذا السبيل أخذوا القصائد الكبرى وعلقوها على الكعبة .

فإذا كان القرآن كتابا أى كلاماً يتلـى فـإن مجـال إعجازه كان لابد وأن يكون العرب حيث يكون الكـلام هـو فخرهم وكان لابد أن يتوافر له قدر مـن الأعجـاز الفنـى اللغوى يزيد عن كل ما بلغوه وإن لم يكـن هـذا الأعجـاز اللغوى من القرآن هو كل نصيب عرب هذه المنطقة منـه. لأن إعجـاز المعانى النبيلة والسامية، فى القرآن لا يقل عن إعجاز الصياغة والأسلوب وإنما هو أمر كان لابد منـه لأن القرآن إنما أنزل للبشرية عامة، وإن نزل على العرب أولا .

وعلى كل حال.. فلعل فى اللغـة العربيـة أسـراراً أخرى لم نعلمها حتى اليوم .

ويسير الفصل فيكشف عن أن معنى المعجزة بالنسبة للقرآن يختلف فى مدلولها ومضمونها عما هما فى المعجزات الأخرى التى كانت تأخذ شكل الخوارق الطبيعية كالنار التى

لا تحرق إبراهيم والبحر الذى ينشق لموسى والميـت الـذى يحيى على يد عيسى .

فالقرآن كتاب ولا يمكنه بحكم هذه الصفة أن يخـرق قوانين الطبيعة فضلاً عن أنه جـاء ليخـتم وينهـى عهـد المعجزات الخارقة للطبيعة .

ومن هنا جاءت المفارقة: المطلوب أن يحقق القرآن الإيمان دون أن يغير قوانين الطبيعة الذى كان هو مضـمون المعجزة التقليدى والذى يكفل الإيمان .

وقد حقق القرآن هذه المعادلـة بـأن تحـول مـن الطبيعة الكونية إلى الطبيعة الإنسـانية بمعنـى أن يحـدث المعجزة فى النفس البشرية نفسـها بحيـث تتحـول إلـى الإيمان.

وكان هذا يفترض أن تتأتى للقرآن قوة تأثير قـاهرة تتغلب بوسائلها الخاصة على قوى الحفاظ بحيث تخلق النفس خلقاً جديدا ..

ويتحدث الفصل عن "المهمة المستحيلة التى قام بها القرآن" فيقول :

كان على القرآن الكـريم أن يتعامـل مـع الـنفس الإنسانية بطريقة تعيد تشكيلها.. وليست هذه بالمهمة الهينة .

فلنصور لأنفسنا سيدا رومانيا من بقايا الإمبراطورية الرومانية، وراءه أمجاد روما التى بهرت الأرض بسـلطانها وقانونها وفكرتها عن الحياة والمجتمـع وأن أفضـل نظـم السياسة هى ما يوفر للجماهير "خبزا وألعابا" وأن الرومـان هم سادة البشر وأن الـرق جـزء لا يتجـزأ مـن النظـام الاجتماعى الخ..

أو لنتصور حاكما فارسيا يؤمن بما آمنت به الـنظم الفارسية من تأليه لملوكها وتقسيم لمجتمعهـا إلـى طبقـات محدودة وأن أى وهن يصيب هذه الطبقات لابد وأن يـؤدى إلى تحلل المملكة الشاهنشانية .

أو حتى نتصور شيخ قبيلة عربى يفخـر بأنـه أب عشرة وعم عشرة وخال عشرة وأن ألف سيف تغضب له لا

تسأل لم غضب وهو يرى الفخر كل الفخر فى سبق جـواده واحتساء خمره .

عندما يأتى رسول إلى هؤلاء ويجعل أول كلمة فـى دعوته "**لا**" ويؤكد أنهم إنما يعبدون أوثانا ويخلقون إفكـا وأن نظمهم تلك حطب جهنم وأنهم جميعا عبـاد ا سواسـية لا فضل للسيد على المسود إلا بالتقوى والعمل الصالح وأن ا تعالى سيبعثهم بعد الموت ويحاسبهم على ما قدمت أيديهم .

هل يمكن للسيد الرومانى والحاكم الفارسـى وشـيخ القبيلة العربى أن يؤمن أو يتجاوب مع دعوة هـذا الرسـول ﷺ؟؟

ولكى تزداد العملية صعوبة. فقد كان مطلوبـاً مـن القرآن أن يقوم بهذه الثورة فى النفس البشـرية لا بالنسـبة لمعاصريه من العرب أو الروم والفرس ولكن أيضاً بالنسـبة لكل الأجيال الآتية ولكل الشعوب على وجـه الأرض علـى اختلاف ما سيأتى به التطور من نظم. وأن تستمر قوة الدفع الذاتى لهذه المعجزة مع توالى العصور بحيث لا تنفد أو يقال انتهى زمانها وخمد أوارها وانطفأت شعلتها .

إنها المهمة المستحيلة بكل المعايير – فقد يمكن – مع الصعوبة البالغة تحقيق الثورة فى النفس بالنسـبة لجيـل أو حتى للأجيال المتوالية فى شعب. ولكن أن يحدث هذا بالنسبة للأجيال المتوالية فى الشعوب المتعددة فهذا هو المستحيل .

ولكن القرآن حققه. فما دام القـرآن هـو معجـزة الإسلام فلابد أن يكون هناك نوع من التجاوب والتواءم مـا بين القرآن والإسلام ولابد أن تكون معجزة الإسـلام بمثـل حجم الإسلام وأن تنهض برسالته. وما دام القـرآن مـن ا تعالى فلن يعجز ا تعالى أن يوفر له هذه القوة الخاصة .

ومن هذه الحقيقة وحدها والتى لا تتأتى لغير القرآن المنزل من ا يحتفظ القرآن بقوة الخلق والإبـداع والتـأثير ويعجز كل ما سواه عن أن يصل إلى ما وصل إليه .

وتقصى الفصل مفردات وعناصر الأعجـاز التـى مكنت القرآن من تحقيق رسالته **فارتأى أن القرآن أولاً كتاب فن وإن أبرز عناصر إبداعه وهو التصوير الفنـى والـنظم الموسيقى والمعالجة السيكولوجية** يدخل فـى إطـار الفـن وأبرز بوجه خاص النظم الموسيقى وأن الجملة القرآنية ذات وقع موسيقى عميق نتيجة التلحين الذى يطلق عليه التجويـد،

وربط ما بين هذا النظم الموسيقى والأثر المباشر الذى تحدثه التلاوة على المستمع، وهو ما لا يتأتى إلا بطراز رفيع مـن الموسيقى، وارتأى الكتاب أن التجويد فرع مـن الموسـيقى يفترض أن تتعلمه بنات الكونسرفتوار وطلبة معاهد الموسيقى فيما يتعلمون لأنه المدخل للموسيقى الشرقية، واثبت الفصـل النوتة الموسيقية التى وضعها وليم لين فى كتابه "المصريون المحدثون" لتلحين الفاتحة .

ويعد ما جاء به الفصل عن النظم الموسيقى للقـرآن فى ١١ صفحة كبيرة إضافة منشئة .

ولا يقل عن هذا ما كشـف عنـه مـن ضـرورة "التصوير الفنى" فى القرآن وأورد ما كتبه سيد قطـب فـى كتابه "التصوير الفنى فى القرآن" ولكنه عقب عليه أن سـيد قطب رغم تفصيله لكثير من وجوه إعجاز التصـوير الفنـى فإنه "لم يؤصل قضية التصوير الفنى بمعنـى لمـاذا يـؤثر القرآن استخدام التصوير الفنى" وهذا ما رد عليه الفصل ..

".. فى نظرنا أن هذا يعود إلى أمـرين: **الأول..** أن التصوير الفنى هو الذى يؤثر فى النفس ويلمـس الوجـدان. والقرآن ككتاب هداية يعلم أن هذه هى ما تؤدى إلى الهدايـة

وإلى التغيير النفسى. أما المعلومة والمعرفة المجردة فإنهـا على أهميتها تأتى بعد الوجدان والإرادة .

فهذه الأخيرة هى التى تسخر ملكة المعرفـة ولـيس العكس فالناس قد تعلم الخير والشر ولكنهـا لا تسـتطيع أن تتحكم فى أهوائها وهى تقرأ ما يسجل على علب السجائر من أن التدخين ضار جداً بالصحة ثم لا ترتـدع وتمضـى فـى تدخينها. ومن هنا كان من الضـرورى أن يكثـف القـرآن المعنى، ويبرزه بصورة مركزة ويستعين بالألوان فضلاً عما أشرنا إليه فى الفقرة السابقة إذ يجتمع مع التصـوير الفنـى القرآنى النظم الموسيقى أيضا بحيث تبدو الجملـة القرآنيـة لوحة مصورة ملونة ناطقة باللحن المحبـب وبـذلك يكـون تأثيرها على النفس شاملاً وتحقق تماماً الغرض المطلوب .

والأمر الثانى.. الذى دفع القرآن لإيثـار التصـوير الفنى – خاصة فى مشاهد القيامة أو تقريب ذات ا تعـالى وصفاته أو عن العالم الآخر من جنة ونار – أن الحديث عن هذه الجوانب لا يمكن أن يكون كفاحاً أو صراحة وأن العقل يعجز واللغة تقصر عن استيعاب كنهها وماهيتها أو حقيقتهـا

ومن أجل هذا أشار إليها القرآن بكلمة واحدة هى "الغيب" وجعل الإيمان بهذا الغيب شرطاً فى كمال الإيمان .

فما دام الأمر غيبا، فلا يمكن الحديث عنه كفاحا أو عيانا أو سرداً أو مباشرة فلا مناص من الرمز والمجاز لأنه يحل "الصدق الفنى" محل الصدق الفعلى الذى تعجز الألفاظ عن تحديده لو لم يكن غيباً، فما بالك وهو غيب .

وبهذه الطريقة يمكن أن نفهم آيات الصفات المستعصية التى مزقت الأمة لأنه لم يكن لديها فكرة عن الصدق الفنى .

فالقرآن يريد أن يعطينا فكرة عن عظمة ا تعالى فقال إنه سبحانه على العرش استوى.. وإن السماوات مطويات بيمينه والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة.. وأنه يسمع النجوى ويعلم ما تسر النفوس.. وأنه كلم موسى تكليماً. كل هذا لأنه لابد للمؤمنين أن يأخذوا فكرة عن عظمة ا ، ولا يمكن لهم أن يأخذوا الفكرة إلا عبر المألوف لديهم فلا يمكن أن نعرفهم على شئ بدلالة لا يعرفونها أو ليس لديهم فكرة عنها، ومن هنا قالوا: أسد فى الشجاعة.. وبحر فى السخاء.. دون أن يكون أسداً أو بحراً. وكان من الضرورى

ذكر اليد والعرش الخ.. دون أن يكون لهذه الكلمات حقيقـة مادية ولكن دلالة فنية تأثيرية .

ونرى أن من الخطأ الفاحش ما ذهب إليـه بعـض السلف من أن   تعالى يداً ليست كالأيـدى، وأن الاسـتواء معلوم والكيف مجهول الخ.. ونعتقد أن جلود الصحابة كانت تقشعر لو قيل لهم إن   تعالى يداً ليست كالأيدى !! فالحقيقة أن استخدام اليد والرجل. والعرش الخ.. هو من المجاز ومن التصوير الفنى. وقد استخدم القرآن اليد استخداماً مجازياً "بين يدى رحمته" "بين يدى عذاب شديد" ﴿وقال الـذين كفـروا لا تؤمنوا بهذا القرآن ولا بالذى بين يديه﴾. ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾. فهل يمكن القول أن للقـرآن يـدين ليست كأيدى البشر: وأشـار القـرآن إلـى حـديث جهـنم للمذنبين.. وإباء السموات والأرض والجبال قبول الأمانـة.. وسجود الشجر وتسبيح الطير.. ولا يمكن أن تحمل هذه كلها إلا محملاً مجازياً يراد به تحقيق التأثير المطلوب. أمـا مـا وراء ذلك فلا يمكن الحديث عنه لأنه يخـرج عـن إطـار المعرفة العلمية المادية .

فقضية التصوير الفنى لم تكن فحسب أسلوبا من أساليب التأثير على النفس ولكنها أيضا كانت الوسيلة الوحيدة لإعطاء الإنسان فكرة عن ذات ا تعالى وعالم الغيب الذى لا يمكن الحديث عنه بأسلوب علمى رياضى محدد .

ولما كانت قضية القرآن هى هداية النفس إلى ا تعالى فلا عجب إذا كان التصوير الفنى هو سدى القرآن ولحمته وأسلوب القرآن فى التقريب والتأثير.

وشرح الفصل العنصر الثالث من عناصر الأعجاز القرآنى وهو المعالجة النفسية والوجدانية فرأى أن الغرائز والعواطف والنوازع والشهوات هى أقوى ما يؤثر على الإنسان وأول ما يستأثر باهتمامه. فالإنسان – كل إنسان – بدائياً أو متحضراً عالماً أو جاهلاً أفريقياً أو أوربياً يخضع لغريزة البقاء فيحرص على البقاء والحياة، ولكى يحياً لابد وأن يأكل ويشرب ويأوى إلى مسكن ويحمى جسده من البرد والحر ويدخل – بعد أن كفل الأكل والشرب والبقاء له كفرد – فى التكاثر والعلاقة الجنسية التى تكفل البقاء للنوع، فشهوة الأكل لا تقل عن الشهوة للجنس سوى أن الشهوة للأكل تتجدد – على سبيل المثال – كل يوم بينما لا تتجدد الشهوة

للجنس إلا كل أسبوع أو شهر لأن طبيعتها الخاصة هى التى تحدد أوانها. ولكن ما أن يحين هذا الأوان حتى تصبح هـذه وتلك قوة طاغية. وما أن يبلغ الفرد الحلم حتى يصبح الجنس هماً شاغلاً وعبئاً ثقيلاً لا يستطيع أن يتخفف منه إلا باتبـاع الطرق التى غرسها ا فى الإنسان لإشباع هـذه الغريـزة. وعندما يتم هذا يحس بالرضا والاطمئنان إن لم يكن المتعـة والسعادة .

ويتفاعل العقل والذوق والعاطفة والعلم الـخ.. فـى إعطاء هذين المطلبين قوالب جميلة وتوشيتها وتزيينها بحيث يصبح الجمال والمظهر فيها أكثر ظهوراً من الحقيقة المادية الغريزية وراءهما .

تلك هى زهرة الحياة الدنيا من أبناء وأزواج وعشيرة ﴿وأموال اقترفتموها وتجـارة تخشـون كسـادها ومسـاكن ترضونها﴾ .

إن الإسلام يعرف تماماً الطبيعة البشرية كمـا هـى وكما جبلها ا تعالى. وأنها كمادة النفط يشتق منها الإسفلت الثقيل الكثيف. كما يشتق منها البنزين الطيار الخفيف. وهـو يبدأ من إسفلت الواقع ويتصاعد مع هذا الواقع وبـه حتـى

يصل إلى البنزين الطيار. وهو يعلم أن هذا الإسفلت لابد منه وإن كان للوطأ. ويجب أن يحمد باعتباره موطأ للأقدام لولاه لما وجدت الأقدام ما ترتكز عليه ولما انطلقت الطائرة مـن مدرجها. ومن هنا عنى القرآن بالغرائز وأثاب على الغريزة الجنسية عندما توضع موضعها وعندها دهش الصحابة لذلك وقالوا: يا رسول ا .. أيأتى أحدنا شهوته ويكون له أجـر. قال: أرأيتم لو وضعها فى حرام ألا يكون عليه وزر. قالوا: بلى. قال فلم تحتسبون بالحرام ولا تحتسبون بالحلال !!

وفى القرن التاسع عشر فحسب كشف ماركس لأوربا عن أهمية العامل المادى فى تاريخ الإنسان وتأثيره الطـاغى على الفرد والمجتمع، وبعده بمدة كشف فرويـد عـن قـوة الغريزة الجنسية وأنها فى أصل تصرفات الأفـراد رجـالاً ونساء. ومن المحتمل أن كلاً من ماركس وفرويد بالغ فـى أهمية العامل الذى أكتشفه – ولكن من المسلم به أن إعطـاء هذين العاملين حقهما من الأهمية ساعد على اكتشاف الـنفس الإنسانية ومعالجتها وملأ الفراغات الكثيرة التى كانت تتبدى أمام الباحثين. بحيث لم يعد ممكنا معالجة الـنفس الإنسـانية

اليوم إلا بعد أن يوضع فى الاعتبار ما جـاء بـه مـاركس وفرويد .

وقد سبقهما الإسلام عندما اعترف بأهميـة الـوازع المادى والغريزة الجنسية وعندما وضع السياسات لتنظيمهما لا لتجاهلهما أو كبتهما .

وفى مواجهة غريزة الحياة والحرص علـى البقـاء وهذا الوجود الذى حققه الإنسان بجهده اليدوى وعقله النظرى وذوقه الفنى يقف الموت يترصد للإنسان ولا يفيد فيه التشبث بالحياة أو مطاولة الأحداث فلابـد منـه وإن طـال المـدى والموت وحده هو نهاية الحياة الـدنيا التـى لا يمكـن لهـا إرجاعاً.

وفى الطبيعة البشرية ميل لدفع فكرة الموت بعيـداً. خاصة عندما يكون الإنسان فى مقتبل العمر وأمامه الحيـاة. كما أن محوطات الحياة وواجباتها وما يشغل به كل فرد نفسه من منصب أو هواية أو تجـارة أو زوجـة يحبهـا أو أولاد يرعاهم كل هذا يملأ وقته ولا يجعل له فراغاً للتفكيـر فـى غيرها .

يأتى القرآن ويذكرنا بالموت وأن كل متـاع الحيـاة الدنيا الذى نسعد به يصبح هشيماً كأن لم يغن بالأمس. ثم لا يقف عند هذا ولكن – وهذا هو المهم – يؤكد أن بعـد هـذا الموت حياة وأن الأجساد التى تحللت وأصبحت تراباً ستبعث من جديد. وستقف موقف الحساب أمام ميزان يحصـى كـل الحسنات والسيئات كبيرها وصغيرها جليلها ووضيعهاً وتبعا لنتيجة هذا الحساب يساق الإنسان إما إلى جنة وإما إلى نار .

وهناك فرق جوهرى وحاسم بين فرد يـؤمن بـأن الموت هو نهاية الحياة والوجود وأنه لـيس ثمـة بعـث أو نشور، حساب أو عقاب وأن الإنسان لا يعيش سـوى مـرة واحدة وبين فرد آخر يؤمن بالبعـث والنشـور والحسـاب والعقاب. إن الفرد الأول يجعل همه أن يعيش حياته "بالطول والعرض" وأن يستمتع بقدر مـا يسـتطيع وأن يعـب مـن الشهوات عباً حتى يكون قد شبع منها عندما يأتيه الموت فلا يأسى على شئ. أما الفرد الآخر فيعلم أن الحياة الدنيا ليست مجرد استمتاع وشهوات وأنه ليس حراً فى أن يتبع ما تهوى الأنفس على اختلافه، وأن أى تصرف يجاوز دائرة القصـد

والاعتدال يحاسب عليه وأن ا تعالى مطلع علـى الأفئـدة، عالم بالسرائر .

* * *

على أن كل هذا الحديث عـن عناصـر الأعجـاز القرآنى إنما يراد بها فى النهاية "الهداية" وهذه الهداية لا تتم إلا بأمرين هما ..

إعمال العقل والإيمان بالقيم السامية وفـى حقيقـة الحال فإن محصلة التأثير المتأتى مـن التصـوير الفنـى، والنظم الموسيقى، والمعالجة السيكولوجية كلها تصب فـى النهاية فى التوجيه لإعمال العقل وللإيمان بالقيم السـامية، وبهذا تكون الهداية هداية مبصرة بينة، وفى الوقت نفسـه متحلية بالقيم، وهذا هو ما يتميز به الدين عن بقية المذاهب التى قد تكون عقلانية دون قيم.. أو قيميه دون عقل .

وختم الباب بخاتمة جاء فيها :

خاتمة

ثمة خيط يربط أشتات هذا الباب ويصـل مقدماتـه بنتائجه ومن الخير أن نعرضه للقارئ حتى يلم به مركزاً فى صفحات محدودة .

١- الواقعة الأولى أن القرآن ما إن تلى من فم محمد) فى مكة أو من فم مصعب بن عمير فى المدينـة أو حتـى قرأ من رق غليظ – كما حدث بالنسبة لعمر بن الخطـاب – حتى آمن المشركون أو أصابتهم تلك الهزة التـى زلزلـت عقائدهم القديمة وهيأتهم للإيمان الجديد .

وهذه الواقعة تكررت عمليـاً وثبتـت مصـداقيتها تاريخياً فى حالات متعددة بحيث يمكن أن نستخلص منها هذا المبدأ الهام "**إن القرآن نفسه ووحده يملك القـوة علـى أن يحدث التغيير النفسى الذى يهيئ الإنسان لأن يخلـق خلقـاً إيمانياً جديداً" .**

ومن الناحية النظرية والموضوعية فقد كان لابد لهذا أن يحدث فما دام القرآن هو معجزة الإسـلام فيفتـرض أن تملك هذه المعجزة فعاليتها وأن تستمر هذه الفعالية ما استمر القرآن وإلا فقدت المعجزة صفتها ووظيفتها ولم تعد معجزة. كما يتفق هذا مع مبدأ إسلامى أصولى هو انتفاء المؤسسـة

الدينية وعدم وجود شفعاء بين الإنسان وا .. وهكذا يتلاقـى المفروض بالواقع ..

فإذا تساءلنا عن سر هذه القوة..؟ فلا حل ولا إجابـة إلا أن القرآن كلام ا ولابد أن يتضمن شعاعاً من نـور ا وقبساً من حكمته وقدراً من قوة الخالق .

فالقرآن ليس مداداً فى قرطاس ولا هو كتاب كبقيـة الكتب إنه يحمل نفثة من روح ا عبـر الـوحى المقـدس. وعندما كان الإمام على يصك المصحف بيده ويقـول "أيهـا المصحف حدثهم.." فإنه تنسم شيئاً من هذا.. إن المصـحف لن يحدثهم ولن ينطق.. ولكن فيه الحكمة وفصل الخطاب [١].

وهذا السر هو ما نجهل كنهه وطبيعته ولكن نلمـس وجوده وأثره وهو من القرآن كالروح من الجسد لا نلمسـها أو نعرفها ولكنها مع ذلك وراء كل حياة انسانية .

أما ما يمكن أن نعرفه فهـو "مفـردات" الإعجـاز القرآنى وهى ما أشرنا إليه ما بين نظم موسـيقى وتصـوير فنى ومعالجة نفسية للطبيعة البشرية وتوجيه نحـو إعمـال العقل والالتزام بالقيم السامية التى وضعها من عدل وخيـر ومحبة وتقوى الخ ...

٢- هناك دلالة هامة تستمد من هذه الواقعة الثابتـة تاريخياً والمفترضة نظرياً، هذه الدلالة هى أنه ما دام القرآن يملك وحده قوة التأثير المطلوبة فـإن كـل التفاسـير التـى وضعت فى عهود لاحقة هى مما لا داعى له بل يمكـن أن تفتات على نقاء وخلوص رؤية القرآن نفسـه أو المضـمون القرآنى. وفى الحقيقة فإننا لا نقرأ فى هذه التفاسير تفسـيراً للقرآن **وإنما نقرأ فهم هؤلاء المفسـرين للـنص القرآنـى ورؤيتهم الخاصة وما يلابس هذا الفهم أو الرؤية ويكتنفـه ويختلط به من تأثر بالأوضاع والحالة النفسية للمفسـرين ودرجة ذكائهم وفهمهم والظروف السياسية ونسبة وانتشار أو ذيوع الثقافة الخ ..**

وهذه كلها عوامل بعيدة عن القـرآن نفسـه وهـى بالضرورة أدنى من القرآن ومـا فائـدة أن نفهـم الأعلـى بالأدنى، المحكم المنزل بالمتأثر بالقصور البشرى والوضـع الاجتماعى .

ليس هناك مبالغة فى القول: إن من أكبـر أسـباب انحطاط المسلمين أنهـم نبـذوا القـرآن وراء ظهـورهم ووضعوا نصب أعينهم هذه التفاسير التـى لوثـت صـفاء

القرآن وميعت نظمه وجاءت نقـيض مـا أراده مـن قـيم ومبادئ. وأى شئ أدل على هذا من أن القرآن فـى آيـات عديدة تصدع الحجر وتنطق البقر يؤكد الحرية فـى الفكـر والعقيدة ويقدس العدل فى العمل والسياسة فى حين أن هـذه التفاسير تذهب عكس ذلك تماماً أو على الأقل تتجاهل ذلـك [(١)].

٣- إذا كان هذا هو شأن التفاسير فيمكن القول مـن باب أولى إن كل ما وضعه المستشرقون من بحوث وكل ما سودوا به الصحف عن القرآن هو مالا يعتد به فى قليـل أو كثير. وهو مرفوض تماما لانه يقوم علـى مـنهج خـاطئ. فالمستشرقون جميعاً سواء من يدعى المسيحية أو اليهوديـة هم فى حقيقة الحال أبناء الثقافة الأوربية الوثنية التى رفضت "الإله" وأحلت الإنسان محله ولـيس إيمـانهم المسـيحى أو اليهودى إلا مكاءً وتصديه – بتعبير القرآن – وعلى كل حال فإنه إيمان لا يفيد فى دراسة تستبعد أول ما تستبعد أن القرآن من ا   ونجد المستشرق المتعاطف المتجاوب هو الذى يذهب

---

(١) أنظر تفصيل ذلك فى الفصل الأول من الجزء الثالث ص ١١٥ إلى ص ١٢٦ من هذا الكتاب ..

إلى أن الرسول لشدة إيمانه بهذا المعتقد أنتهى به الأمـر أن آمن أنه من ا ! .

فأى قيمة لدراسة عن القرآن تبدأ بإنكار أنه مـن ا ؟!! إن القرآن – تعالى عن هذا – يكون أكبر أكذوبة وتصبح آياته كلها سلسلة من الزيوف والأكاذيب .

وهذا هو ما يحاول أن يبيعه لنا المستشرقون تحـت قناع البحث العلمى وما مثل المستشرقين إلا كجماعة تبحـث عن طريقها وسط غابة فى ليلة مظلمة. تعمد إلى المصـباح الوحيد الذى يضئ مفارق الطرق فتحطمه مخافـة أن يـؤثر على حرية البحث!! فهى تفضل أن تكون كحاطب ليل يخبط فى الظلمات على أن تستنير بما يهديها سواء السبيل .

ومن هنا فإننا لن نخسر شيئاً إذا وضـعنا مجلـدات المستشرقين عن القرآن جنباً إلى جنب التفسيرات القديمة فى الركام المتعالى لسقط المتاع التاريخى .

٤- للقرآن خصوصية قوية تجعله يستعصـى علـى التطويع والاحتكار والاحتواء. كما لا يمكن لأى منهج بمفرده أن يفسر القرآن فالمنهج اللغوى لا يفيد إلا قليلاً لأن القـرآن الكريم له لغته الخاصة واستخداماته الاصـطلاحية ومعانيـه

التى لا تفهم إلا من خلال السياق أو بالاستخدام المتكرر لها. وقد قال ا تعالى عن القرآن أنه "أنزل بلسان عربى أمـين" لأن الصفة التى حكمت عربيته أنه "مبين" وهذه الإبانة هى ما تأتى به الصياغة القرآنية. وليس المدلول اللفظى. وقد دفـع المنهج اللغوى باحثاً نابهاً كالدكتور شحرور إلى كثيـر مـن المآزق التى أشرنا إليها. وقد يكشف المنهج العلمى أو حتـى العددى عن أسرار عديدة وثمينة يتضمنها القرآن. ولكن هذا ليس إلا جانباً. وبالمثل يعجز المنهج النفسى – السـيكولوجى – أو الفنى أو الموسيقى عن الإحاطة بكل أقطار القرآن .

وهذه الخصوصية تجعل الموقف الأمثل أن نتعلم من القرآن لا أن نفتات عليه ولا أن نحاول أن نفككه كمـا يفـك الساعاتى ساعة.. والميكانيكى آلة.. أو أن نتعالى بعلمنا. فقد قال القرآن ﴿قل أتعلمون ا بـدينكم وا يعلـم مـا فـى السموات وما فـى الأرض وا بكـل شـئ علـيم﴾ {١٦٠ الحجرات}. ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ {٨٥ الإسراء} .

وكل باحث وكل مفكر يقف أمام القرآن كمـا يقـف الصياد أمام المحيط الهادى الذى يمتد لأكثر من كل اليابسـة فى الكرة الأرضية ولعمق يصل إلى ستة آلاف متـر مـن

المياه بعضها فوق بعض، فماذا عسى هذا الصياد أن يبلغ ولو طالته موجة لأغرقته وابتلعته فى ثوان .

٥- ومن الخصوصية القرآنية أن تحمل اللفظة القرآنية أكثر من معنى وأن يوجد أكثر من مستوى للأحكام وليس هذا اختلافاً ولكنها المرونة اللازمة لنظام يطبق على العصور والأجيال والشعوب والأقوام، وهذه التعددية لا يضرب بعضها بعضاً وإنما تكمل بعضها بعضاً، وكل من يمسك بشىء منها فهو على هدى .

وقد يستخدم القرآن لفظة ليست هى أمثل الكلمات من ناحية استدلالها اللغوى على المعنى ولكنها أمثل الكلمات اتساقاً مع النظم الذى يعطيها معناها الخاص ويفترض أن تفسر طبقاً لهذا المعنى وليس لمعناها اللغوى .

وقد تصور بعض الباحثين أن مراجعة القرآن طبقاً لتاريخ نزوله ووضعه فى المصحف على هذا الأساس يقدم فهماً أدق للإسلام وهذا أثر من آثار معالجتهم للكتب العادية أو مبادئهم البحثية، أما القرآن فلم يكن يقدم أو يؤخر لو وضع فى المصحف طبقا لنزوله..! لأن المعول ليس هو المعلومة أو التاريخ. ولكن التأثير، والتأثير يحدث أعظم ما

يحدث طبقاً لما وضعه الرسول أولاً وتبعاً لإلحاقه آيات نزلت فى مكة فى سورة مدنية والعكس بالعكس فالأمر ليس كما ذهب إليه المستشرقون .

وقد يشتط الخيال بفرد فيقول أما كان الله عز وجل يستطيع أن يقدم إلينا قرآنا أكثر إعجازاً مما قدمه ؟

فنقول بلى. وما كان الله ليعجزه من شئ فى السموات ولا فى الأرض ولكننا نحن الذين لم نكن لنصل إلى أكثر مما جاء به القرآن بالفعل. وما جعله "بداية المجتهد.. ونهاية المقتصد" وفيما بين هذين يمكن أن تمرح العقول والأفئدة أما ما هو أعلى فقد يعجز عن استيعابه الفهم الإنسانى ولا يكون ثمة حكمة من إنزاله .

٦- أخيراً فإن القرآن استهدف أن يخلق الإنسان خلقاً إيمانياً جديداً وكانت وسيلته إلى ذلك التأثير على الطبيعة البشرية بالنظم الموسيقى والتصوير الفنى والمعالجة النفسية بحيث يهيئ النفس الإنسانية وكأنه الحداد الذى يحمى الحديد حتى يطوعه ولكن القرآن لا يقرع النفس كما يقرع الحداد الحديد المحمى بالمطرقة ولكنه يسوق النفس الإنسانية سوقاً جميلاً للإيمان بالأصلين العظيمين للإسلام كما يعرضهما

القرآن: إعمال العقل فى كل ما يتعلق بالدنيا والإيمان بـالقيم والمبادئ النبيلة السامية بحيث تدخل النفس المطمئنة راضية مرضية جنة الإيمان .

إن تقدم البشرية يتطلب جهوداً وعلماً وعملاً فى كل الميادين ولكن التقدم يقف فى النهاية علـى أسـاس الـنفس المطمئنة والفرد المؤمن. فإذا تهيأ هذا فإن كـل صـعوبات "التنمية" والتقدم تهون.. فالإنسان أولاً. والإنسـان لا يعـالج قسراً كما تفعل النظم الشمولية ولكنه يعالج معالجـة إيمانيـة قدمها القرآن فى أبدع تقديم ..

ملخص الجزء الثانى من كتاب

نحو فقه جديد

السنة

ودورها فى الفقه الجديد

- - - - - - -

مُقدِّمة

لما كانت السنة هى مادة الفقه، فهى تستحق أهمية خاصة، وعمليا فإننا ما أن بدأنا نكتب عن السنة حتـى استفاض القول وأخذ بعضه بأعناق بعض ولم يعد فصلاً من باب، ولكن بصفة فصول فى بابين كبيرين ..

وقد عالجنا موضـوع السـنة فـى كتابنـا "الأصلان العظيمان. الكتاب والسنة" ولما كانت أى معالجـة لموضوع السنة لابد أن تعرض لما جاء فى كتاب "الأصلان العظيمان" وكان من غير الطبيعى أن نعيد نشـر مـا كتـب بالكامل، فقد اكتفينا ببعض الاستشهادات التى لا مفـر منهـا وأحلنا القارئ الذى يريد الاستزادة وإحكام الموضـوع إلـى الكتاب وإن كانت دراسة عشرة أعوام بعد صـدوره جعلـت الأحكام فى هذا الكتاب تأخذ اتجاها جديداً .

والكتاب فى بابين رئيسيين الأول السنة فـى الفقـه التقليدى والثانى عن السنة فى الفقه الجديد .

الباب الأول
السُنة فى الفقه السلفى

الفصل الأول:
التطورات تجعل السنة حديثا وتدفعها إلى الصدارة

يشرح الفصل أن السـنة هـى العمـل، والسـيرة، والطريقة وأنها تعنى عملاً وفعلاً وأنها بهذا المعنى بعيدة عن كلمة حديث بعد الفعل عن القـول، وبهـذا المعنـى فهمهـا الصحابة والخلفاء الراشدون الذين كـانوا يتقصـون عمـل الرسول. كما فهمها الأمام مالك عندما جعـل "عمـل" أهـل المدينة دليلاً من أدلة الفقه .

ولو أخذ بهذا لفصل ما بين السنة والحـديث، ولمـا جاز القول عن السنة بأنها فعلية لأنها بطبيعتها فعلية، وتكون إضافة هذه الصفة فضولاً كما أن الـزعم أن السـنة قوليـه تخالف طبيعة الكلمة فلا تكون السنة قوليه أبداً لأنها بطبيعتها عملية وفعلية .

ويتقصى الفصل أسباب هذا التطور فيعزوهـا إلـى أسباب ذاتية مفتعلة وإلى أسباب موضوعية أصيلة .

فمن الأسباب المفتعلة ما لجأ إليه معاوية بـن أبـى سفيان عندما بث القصاص فى المساجد، وجعل على رأسـهم كعب الأحبار، ففتح هذا الباب باب القصاص وما يجيئون به من أحاديث و "رقاق" فضلاً عن "الوضاعين الصالحين" الذين وضعوا الأحاديث "حسبة ترغيبا وترهيبـا للنـاس" فجعلـوا فضائل لكل سورة واستلهموا من الخيال والأساطير عقوبات ومثوبات

كما أن مقاومة الحكام لأى معارضة من الفقهاء جعل الفقهاء يركزون جهدهم فى مجـال العبـادات، وبالتـالى أن يتقصوا الأحاديث عن تفاصيل وفروع العبادات والشعائر .

ويذكر الفصل أن واقعة الوضع لا تعود إلى ما بعـد الفتنة الكبرى (سنة ٤٠ هـ تقريبا) ولكنها تعود إلـى أيـام الرسول نفسه من المنافقين واليهود وأعداء الإسلام الذين كان دأبهم أن يؤمنوا بهذا الحديث وجه النهار ويكفروا به آخـره وأن يقولوا عن القرآن إنه أساطير الأولين، ولو شـئنا لقلنـا

مثل هذا الخ.. وهو الأصل الذى نجد ثماره فيما يروى عـن القرآن من ادعاءات وآيات منسوخة، أو سـور منسـية، أو اختلافات وضعها المنافقون واليهود فى الأيام الأولى للإسلام ونسبوها إلى الصحابة وجازت على أسـرى الإسـناد مـن المحدثين ومفسرى القرآن فحشوا بها كتبهم ونقلت منهم حتى اليوم .

أما الأسباب الموضوعية والأصلية فإنها تدور حول تقصى الأحاديث التى تصلح مستنداً للأحكام فـى القضـايا العديدة التى نشأت نتيجة لتوسع الدولة الإسلامية .

وأورد الفصل أدلة تدل على أن مسـيرة الأحاديـث بدأت من أيام الرسول، والخلافة الراشدة وذكر ما قاله أبـو بكر، وعمر وعلى بن أبى طالب فى مجابهة فشو الأحاديـث واستشراء الذين يدعون روايتها .

ويعجب الإنسان عندما يختبر المجموعات الكبـرى للأحاديث فى المسانيد فيجد أن ما يوجب تحريماً أو تحليلاً لم يأت فى القرآن لا يمثل إلا أحاديث معـدودة، وأن الأغلبيـة الساحقة من الأحاديث تنقسم إلى قسمين الأول أحاديث تتعلق

بتفاصيل دقيقة عن العبادات، وبوجه خاص الصلاة، والحـث على أدعية معينة، فى أوقات معينة، من اليوم أو الشهر الخ.. والثانى ما يمكن أن نسميه "الرقاق" أى الأحاديث التى تبـدأ من عذاب القبر ثم الفتن والملاحم بما فيها خـروج المهـدى الخ.. حتى البعث والنشور والحساب والعقاب والجنة والنار. هذان القسمان هما الأغلبية الساحقة من الأحاديث .

إن ثلاثة آلاف حديث من هذا النوع تـذكر أدعيـة معينة، وتوجب نوافل محددة قبل، وبعد الصـلوات وتلـزم المسلم سمتاً خاصاً فى حركاته وسكناته منذ أن يبدأ اليـوم فيقول "أصبحنا وأصبح الملك " ثم ينزل من فراشه ويضع قدمه اليمنى فى خفه حتى يعود آخر الليل ليضـجع علـى جنبه الأيمن ويقول "باسمك اللهم أحيا وأموت.." ويخضع ما بين ذلك من اليقظة فى الصباح حتى النوم فى المساء. لمـا جاءت به مئات الأحاديث من حركـات وسـكنات وأدعيـة وصلوات أسهمت فى تكوين النفسـية المسـلمة وطبعـت المسلم بطابعها ..

وأى شئ أبعث على الأمل والرجاء من أن يعـرف الإنسان أسم ا الأعظم الذى إذا دعا به أجـاب ا دعـاءه سواء كان مجرد "الستر" والأمن أو كان اكتسـاب الأمـوال وتحقيق الأمانى.. وأى شئ أكثر رهبة وإثارة الرعـب مـن ذلك الشجاع الأقرع الذى يضرب الميت ضربة يسمعها كـل من حوله إلا بنى آدم أو يضيق بـه القبـر حتـى تختلـف أضلاعه.. وأى شئ أرضى للنفس من أن تعلم أن ركعـات يركعها الإنسان وأدعية يتلوها يمكن أن تطهره كيوم ولدتـه أمه، أو أن تغفر له كل ما اقترف من الذنوب.. أو أن تكفـل له الجنة، وتجنبه النار ..

إن ألوف الأحاديث التى وردت فى ذلك وامتلأت بها كتب السنة وأكدها وحققها المحـدثون وحكمـوا بصـحتها ووصلوا ببعضها إلى المتواتر أعطت المجتمـع الإسـلامى بعضاً من أظهر خصائصه. كـوهن المعارضـة السياسـية وغياب المرأة من المجتمع أو حرمانها من العلم والمعرفـة، والحيلولة دون ظهور الفنون والآداب وبقية تجليات الـنفس الإنسانية **وأوجدت النفسية النمطية للمسلم والطابع السـائد**

للإسلام الذى تغلب عليه الطقوسية والعبادية والتقليد والاستسلام والسلبية والبعد عن الفعالية والمبادءات الحية والنشطة .

الفصل الثانى

السنة بين المتحفظين عليها والمسلمين بها

وناقش الفصل الثانى "الذين تحفظوا على السنة" فذكر الخوارج الذين تحفظوا على أحاديث "الخلافة فى قريش" وتطبيق الرجم على الزانى المحصن، كما أنهم يكفرون عليا وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضا بالتحكيم وبهذا ردوا أحاديث جمهور الصحابة .

والفئة الثانية التى تحفظت على السنة هى "الشيعة" التى رفضت أحاديث الأمويين وعائشة وأبى هريرة وكانت عامة أحاديثها فردية عن الإمام جعفر الصادق .

وعرض الفصل لانتقادات بعض الكتابات الشيعية لما جاء فى البخارى ومسلم .

والفئة الثالثة المتحفظة هى المعتزلة.. وأورد الفصل كلام واصل بن عطاء – شيخ المعتزلة الأول – "الحق يعرف من وجوه أربعة – كتاب ناطق – وخبر مجمع عليه – وحجة عقل – وإجماع الأمة" ويفهم من هذا أن يكون الحديث "مجمعاً عليه" أى ما أطلق عليه فيما بعد المتواتر. أما أحاديث الآحاد فهى مطروحة فى نظره .

وأدى تقاتل المسلمين بعضهم بعضا فى الجمل وصفين بواصل بن عطاء لأن يتوقف فى أمر الذين اشتركوا فى واقعة الجمل وأمسك عن الحكم عليهم على وجه التعيين وقال: "قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقه والأخرى مبطلة ولم يتبين لنا من المحق منهم ومن المبطل. فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا "قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هى" .

وما دامت إحدى الطائفتين عاصية، فإنها فاسـقة لا محالة. وقد تكون الفاسقة عليا وأتباعه أو عائشـة وطلحـة والزبير وسائر أصحاب الجمل ثم أكد شكه فى الفرقتين .

وقال "لو شهد على وطلحة أو على والزبير أو رجل من أصحاب على ورجل من أصحاب الجمل على باقة بقل لم أحكم بشهادته لعلمى بأن أحدهما فاسق لا بعينه" .

وعزز واصل هذا الحكم الـذى أداه إليـه اجتهـاده العقلى، بدليل شرعى فقاس شهادة المتحـاربين فـى واقعـة الجمل على المتلاعنين، أى أن شهادة المتلاعنين غير مقبولة لأن أحدهما فاسق فكذلك شهادة المتحاربين .

على أن الحكم بتخطئة إحـدى الطـائفتين خـاص بأصحاب الجمل فقط، أما أصحاب صفين فقد تبرأ منهم لأن الخطأ ثابت فى شانهم وبالتالى فهم فاسقون وحكـم الفاسـق عنده فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان .

وتحدث الفصل عن موقف إبن خلدون الذى لمس ما جره أسلوب النقل بدون تحقيق من أخـذ بالخرافـات فـى التاريخ، والتفسير "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها علـى مجـرد

النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسـة، وطبيعـة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى، ولا قيس الغائـب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيهـا مـن العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق" .

وتعقب ابن خلدون الأحاديث التى جاءت عن المهدى فى بضع صفحات حديثاً حديثاً وأثبت وهن رواتها، وأنه لـم يخلص منها من النقد إلا القليل أو الأقل منه، ولا جدال فـى أن كلام ابن خلدون يعد من أفضل ما قيل فى هذا المجال وما كان يمكن أن يذهب فى النقد إلى أبعـد ممـا ذهـب بحكـم المقتضيات والضرورات. فأبن خلدون بعد كل شئ فقيه وقد ولى القضاء .

وانتقل الفصل إلى تحفظـات الكتـاب المعاصـرين فأشار إلى انتقادات الدكتور توفيق صدقى الذى نشر مقالاً فى العددين ٧ و ١٢ من السنة التاسعة من مجلة المنـار تحـت عنوان "الإسلام هو القرآن وحده يستبعد منه حجية السـنة"، ولعله نجح فى تفنيد الشبهات التى بنيت على آيات من القرآن لا تستبعد فى الحقيقة السنة. ولكنه فشل فى تفنيـد الشـبهات

التى تنشأ نتيجة لنهى الرسول عن كتابـة حديثـه، أو عـن تعرض السنة للوضع والتحريف .

وأشار الفصل إلى ما جاء فى كتاب الأسـتاذ أحمـد أمين "فجر الإسلام" من نقد للتركيز على السند ضاربا المثل بحديث "من اصطبح كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل" وحديث "الكمأة من المـن وماؤها شفاء للعين والعجوة من الجنة وهى شفاء من السـم" دون أن يحاول أى واحد أن يجرب ذلك عمليا .

كما أنه تحدث عن أبى هريرة بما جاء فـى بعـض كتب الحديث عن عائشة وعمر أو غيرهما ولم يـأت أحمـد أمين بها من نفسه، وإنما نقلها من مراجع معتمدة .

ولم يكن حراس السنة وحماتها ليتركوا ذلك دون رد. وتوالت الردود عليه وسنشير إلى بعضها فيما سـيلى مـن حديث .

ولكن ما أورده أحمد أمين من ملاحظات لا يعد شيئاً مذكوراً أمام ما جاء فى كتاب "أضواء على السنة المحمدية" الذى أصدره الشيخ محمود أبو رية سنة ١٩٥٨ وتضمن نقداً

مريراً لأساليب الرواية وهجوما قاسيا على أبى هريرة واستبعاد الكثير من الأحاديث عن الملاحم ذات الطابع الإسرائيلى أو المسيحى .

ولم يكد كتاب أبى رية يظهر حتى تعرض لنقد شديد وصب علماء الحديث جام غضبهم عليه وصدر عدد من الكتب فى نقده مثل كتاب.. "دفاع عن الحديث النبوى" للأساتذة محب الدين الخطيب، وسليمان الندوى، ومصطفى السباعى ومثل كتاب أبو شهبه "دفاع عن السنة ورد شبهات المستشرقين والكتاب المعاصرين" وكتاب "ظلمات أبى رية أمام أضواء السنة المحمدية" للشيخ عبد الرازق حمزة، وكتاب "الأنوار الكاشفة لما فى كتاب أضواء السنة من الزلل والتضليل والمجازفة" للشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى .

كما خصص الشيخ السباعى جزءاً كبيراً من كتابه "السنة" للرد على ما جاء به الشيخ أبو رية، ولهذا، أعنى كثرة ما كتب رداً عليه، لم نر ضرورة لمناقشة ما جاء به وما دار حوله حتى لا يكون تكراراً لموضوع "قتل بحثاً"،

ولأنه سيرد عند الحديث على كتاب الشيخ السباعى عن السنة .

وعرف الفصل القراء بأشد نقده السنة، وإن لم يرزق شهرة وهو الدكتور إسماعيل منصور وكتابه "تبصير الأمـة بحقيقة السنة" [(١)] .

وقد كان مؤلف هذا الكتاب مـن خطبـاء الجمعيـة الشرعية ويذكر هو أن من المواضيع التى كان يخطب فيهـا بوجه خاص موضوع عذاب القبر الذى استغرق منه قرابـة شهرين حقق فيها حديث البراء بن عازب وهو العمدة فى هذا الموضوع ثم أراد ا له – فيما بعد – أن يصدر كتاباً مـن جزئين كبيرين يضمان (١٠٠٠) صفحة فى تفنيـده ! هـو كتاب "شفاء الصدر بنفى عذاب القبر" .

والفكرة الرئيسية التى يعرضها هى أن عملية وضع الحديث بدأت فى مرحلة مبكرة واستمرت حتـى مـا بعـد (٢٥٠) هجرية ويدلل على ذلك بتواريخ وفاة أئمة الحـديث:

---

(١) طبع على نفقه المؤلف وتولى بنفسه توزيع العـدد المطبـوع منـه (قرابة ٥٠٠ نسخة) وهو فى ٦٨٠ صفحة من القطع الكبير .

البخارى سنة ٢٥٦، مسلم سنة ٢٦١، ابن ماجة سـنة ٢٧٣، الترمذى ٢٧٩، النسائى سنة ٣٠٣ هـ وأنها ظلت بعد هـذه التواريخ لمدة خمسين عاماً قبل أن تستقر عمليـة التـدوين. ويستطرد :

"ولا يمكن لباحث أن ينكر هذه الحقيقة الواضحة التى ظهرت أثناء هذه الحقبة الطويلة من تاريخ المسـلمين التـى تمثل اضطراباً هائلاً بكل المقاييس، وهى أن الأصـل فـى رواية الحديث – حينـذاك – كـان الكـذب والخيانـة، وأن الاستثناء من ذلك كان الصدق والأمانة. وآية ذلك ما شهد به البخارى (رحمه ا) اختيارا بقوله فى مقدمة صحيحة، التى قال فيها إنه جمع أحاديث صحيحه (وهى أربعة آلاف حديث بغير المكرر، أو سبعة آلاف حـديث بـالمكرر، أو ألفـان وستمائة حديث بالمطول بدون تقطيع على وجه التقريب) من ستمائة ألف حديث رويت له، وكانت بين يديه ؟ .

وهى مقولة لها معناها فـى تأكيـد تلـك الحقيقـة الواضحة وهى تفشى الكذب والافتراء فى روايـة الحـديث بحيث لم يكن يصح – فى نظر البخارى (رحمـه ا) – إلا

حديث واحد (فحسب) من بين كل مائتين وخمسين حديثاً على وجه التقريب ! وتلك نسبة خطيرة كانت تحـتم علـى كـل منصف عدم كتابة الحديث على الإطلاق أو عـدم الاعتـداد على الأقل – بكتابة من كتب، فيما بعد لو كان هناك منهـاج علمى صحيح عند كتاب ورواة الحديث فـى هـذه الأثنـاء، ولكنها النظرات الخاصة،.. والاتجاهات الفردية فى طريقـة التدوين التى بدلت – تماماً – أحوال المسلمين عبر تـاريخهم الطويل وغيرت – عندهم – من المنهاج النبوى الأمثل الذى ورثوه.. وأحلت محله منهاج التابعين وتابعى التابعين الأعجل الذى استحدثوه. وتلك هى أصـل المحنـة الكبـرى عنـد المسلمين.

وهو يؤكد أكثر من مرة ضرورة الاكتفاء بـالقرآن وحده **(قولاً واحداً)** وأن وجود السنة بالصورة التى وضـعت بها افتيات على القرآن – ويرد على الذين يقولون "لو أكتفى المسلمون بالقرآن وحده دون السنة لما أمكنهم أن يصلوا إلى هدى النبى فى أداء الصلوات المكتوبات إذ من أين سـيأتون بعدد ركعاتها وبما يتلى فيها وكل ذلك لم يذكره القرآن ؟؟

وقد رد على هذا الاعتراض الذى يعد الدليل الأعظم فى يد أنصار السنة بأن تعلم الصلاة جاء نتيجة لسنة فعليـة وليست قوليه وأنها ظلت تمارس طوال حياة الرسول وتابعتها الأجيال بعده .

وفرق الدكتور إسماعيل منصور مـا بـين منهـاج الصحابة الذى يمثله عمر فى الإقلال من الروايـة وتطلـب شاهدين على كل قول، ومنهاج التابعين الذين تسـاهلوا فـى قاعدة السند وغلب عليهم الحماس للرواة بـدلاً مـن الدقـة والتقصى، وكان المفروض مع بدء الفتن وتفشى الافتراء أن يشتد التثبت، حتى لو تطلب أربعة شهود على كل قول أسوة بمنهج القرآن الكريم فى إثبات صحة إدعاء القـذف – ولـم يكتفوا بتساهلهم فى الرواية وقبولها من خلق كثيـر بـبعض ضوابط شكلية لا تكفى لتقرير صحة السـند الموثـق، بـل توسعوا فى قبول أحاديث الآحـاد واعتبروهـا – بـذاتها – تشريعاً قائماً بذاته، بل زادوا فى ذلك حتى قبلوا المراسـيل وغلب عليهم طابع يتسم بتزكية الرواة وتبرير المرويات ومن

أمثلة ذلك ما قام به ابن عبد البر من محاولة وصل مراسـيل الإمام مالك فى الموطأ .

ثم جاء المحدثون فى أواخر عهد التابعين. فتوسـعوا بعد توسع التابعين فى روايات "الثقة" والاستزادة من إثبـات أحاديث الآحاد والأخذ بمبدأ الاعتضاد حتى توجـد للروايـة الأحادية طرق أخرى فجعلوها أثبت وأقوى .

ومع أنهم وضعوا ضوابط الجرح والتعديل إلا أن هذا إنما ينطبق على الطبقة الأخيرة من الرواة الذين عاصـروهم أو تلقوا عنهم .

أما شأن الرواة السابقين عليهم فقد ظل بعيـداً عـن متناول أيديهم (على ما هو عليه) دون مقدرة من المحـدثين على إصلاحه، لأنهم أقاموا نقدهم للرواة السابقين بناء علـى رأى التابعين رضى ا عنهم فيهم. ولم يمكنهم أن يتحققـوا هم من ذلك بأنفسهم فقامت رواية المتون – أصـلا – بنـاء على وجود الثقة وحسن الظن بالرواة. **وهذا الاتجـاه يمكـن وصفه بأنه: إثبات الحكم على الرجال بـأقوال الرجـال، أو بمعنى آخر: إقرار أحكام الدين وفق آراء الرجال**

وفى رأى المؤلف أن الضوابط التى وضعها المحدثون لا يمكن أن تجعلنا نثق ثقة تامة فى رواية الحديث لأنها لا يمكنها أن تحقق ذلك لأن بناء الأحكام على الثقة فى رواتها أصلاً (كما هو منهج المحدثين) لا يرقى إلى درجة إقرارها وثبوتها كدين يدين المسلمون به لرب العالمين – فماذا لو أن هذه الضوابط اجتمعت فى واحد من الرواة مقول بأنه ثقة، وهو قد اختلط فى أواخر أيامه ولم يقع أحد على ذلك ؟ أو أنه مع كونه ثقة حدث بالحديث فى بلدة أخرى غير بلدته التى فيها كتبه فلم تأت روايته منضبطة، ولم يهتد لذلك أحد من النقاد ؟ أو تكون سلسلة الرواة معلومة له إلا بعضها فقام بإكمالها هو من عند نفسه بحسن النية ؟ أو يكون الراوى قد سمع من شيخه، ولم يتبين عيباً فى لسانه، أو نطقه فاختلطت بعض الكلمات عليه والتبست بغير معناها المراد ؟ أو يمضى الراوى فى نسبة متنه إلى سند وهو يريد غيره ؟ أو يروى بالمعنى – وهذا كثير جداً فيغير ويبدل ؟ ومعلوم أن الألفاظ المتقاربة فى المخارج كثيراً ما تعطى معان متباينة، وغير ذلك من الاحتمالات الممكنة وهى كثيرة

وكثيرة، فكيف تؤخذ أقوال الرواة – وهم أفاضل – على أنها من أحكام الدين .

ثم أنه لو أنضبط ذلك كله، فكيف يؤمن على الحديث بعد مائة وخمسين عاماً على الأقل – بعد رسول ا ﷺ مـن الفتن والصراعات والكذب والافتراءات والشحناء والبغضاء والقتل والحروب بين المسلمين ؟؟ .

إن ثلاثة من الرجال لو اجتمعوا فى مكـان معـين وتكلم أحدهم بكلام ثم خرجوا فروى اثنان منهم رواية الثالث لاختلفوا فيها فى اليوم نفسه، فكيف إذا مرت مائتـان أو مـا يقرب من ذلك من السنين ؟ فى جو الصـخب والاخـتلاف والنزاع والخصومة ! إن علماء الحديث بالغوا كثيـراً فـى إضافة صفة الثبوت للروايات الكثيرة الهائلة التى تفيض بهـا كتب الحديث حتى ما يسمى منها بالصحاح .

وينتقد الدكتور إسماعيل منصور تركيـز المحـدثين الأهمية على السند دون المتن، وأن هذا جعل الحديث يوزن بميزان رواية وليس بميزان تعقل معانيه لدرجـة أن غالـب علماء الأمة إذا ذكر عندهم قول القائـل روى البخـارى أو

روى مسلم انشرحت صدورهم وأسلموا لما يقـال قبـل أن يقال.

وليس أدل على صدق قولنا هذا من تلـك القاعـدة الثابتة لديهم والتى يعرفها كل مدقق فى علوم الحديث، وهى كون علماء الحديث يقسمون أنواع الحديث – أساساً – بنـاء على درجة الثقة فى الإسناد وحدها دون المتون – حيث أنهم يقسمون الحديث إلى صحيح، وحسـن، وضـعيف (القسـم الأساسى للحديث) بناء على ذلك. ويجعلون الصحيح هو: ما تحقق فى سند رجاله الضبط والعدالة. (بعد اتصـال السـند) وإن اختلفوا بعد ذلك فى معانى ألفاظ المتون فيعلها الـبعض ويقبلها الآخرون، فكل ذلك جائز عنـدهم مـا دام الإسـناد صحيحاً ؟ لكونهم يتفقون أولاً فى تحديد الصـحيح ووصـفه بالصحة ولا بأس من اختلافهم بعد ذلك فى المتن لأن العبرة – **عندهم – أصلاً بالثقة فى الرجال لا بالقوة فى الأقـوال !** وهذا مخالف لجميع مناهج العلوم فى شتى فروع العلم علـى الإطلاق. ولا شك أنه أمر مثير للعجب ! ولكن لا حول ولا قوة إلا با العلى العظيم .

وذهب المؤلف إلى بطلان أحاديث عديـدة رويـت موثقة السند عن أبى هريرة مثل "لأن اقنع بسوط فى سـبيل ا أحب إلى من أن اعتق ولد الزنا" و "ولد الزنا شر الثلاثة" و "الميت يعذب ببكاء الحى" و "من لم يوتر فليس منـا" .. و "يقطع الصلاة المرآة والحمار والكلب" و "من غسـل ميتـا فليغتسل ومن حمله فليتوضأ" و "لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً ودماً خير له من أن يمتلئ شعراً" و "الطيرة من الدار والمرأة والفرس" و "توضئوا مما مست النار" (وهو الحديث الذى كان أبو هريرة يقول قبله أشهد عدد هذا الحصى أن رسـول ا قال توضوءوا مما مست النار) .

وكذلك روى ابن عباس لرواية ابن مسعود فى رؤية الجن (كما جاء فى رواية مسلم عن ابن عباس) وما رواه أبو داود عن ابن مسعود "الوائدة والموؤدة فى النار" وهو حديث صحيح عند المحدثين ومروى عن طريقين .

كما انتقد رواية الحديث المشهور "أمـرت أن أقاتـل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا ا وأن محمداً رسـول ا ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصـموا مـن

دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على ا " وهو فى البخارى وأكد أنه مكذوب على الرسول لأنه يخالف الآيـات العديدة فى القرآن عن حرية الاعتقاد، ونقل مـا أورده ابـن حجر عما ما أثير من شبهات حول هذا الحديث كترك قتـال مؤدى الجزية الخ.. وفنده .

وما رواه البخارى عن الليلة التى أسرى فيها برسول ا قبل أن يوحى إليه لمخالفته لما هو معروف بلا خـلاف عن أن الإسراء كان بعد البعثة لا قبلها وعما رواه جابر (فى مسلم) من أن أول آية هى: ﴿ يا أيها المدثر ﴾ وما رواه مسلم عن أن المسلمين، كانوا لا ينظرون إلـى أبـى سـفيان ولا يقاعدونه فطلب من النبى أن يعطيه ثلاثاً لرفعة شـأنه بـين العرب: أن يزوجه ابنته أم حبيبة وأن يجعل ابنه معاوية كاتبا بين يديه وأن يؤمره حتى يقاتل الكفار وفى كل واحدة كـان الرسول يجيبه بنعم لمخالفة هذا كله لثوابت التاريخ .

وما رواه مسلم أيضاً عن أبى أيوب الأنصارى عـن النبى أنه قال: "من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر".. لأن الرسول لـم يكـن يفعـل ذلـك، ولا

صحابته. كما حقق ذلك الإمام مالك بعد أن استقصى سـؤال أهل المدينة وقال "ما وجدت احداً يصوم هذه الأيام الستة" .

وانتقد عدداً من الأحاديث لمخالفتها مقتضيات العقـل السوى مثل حديث ملك الموت وموسى وأن موسـى لطمـه الخ.. وهو فى البخارى ومسلم

وما جاء فى حديث الإسراء من أن الرسـول ربـط البراق بحلقة لأن الحـديث "يـوحى بـأن الأنبيـاء كـانوا يستخدمون هذا البراق وكأنه يخشـون أن يهـرب !!" (ص ٥٠١). وحديث سليمان بن داود فى البخارى عن أبى هريرة "لأطوفن الليلة على مائة امرأة الخ.. فلم تحمـل مـنهن إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل إذ كيف تتسـع ليلـة واحـدة لمضاجعة مائة امرأة !! (أو تسع وتسعين) الخ.. (ص ٥٠٣) ؟ وحديث شق الصدر الوارد فى البخارى (ص ٥٠٨)، وما جاء عن خاتم النبوة بين كتفى النبى وهـو فـى البخـارى ومسلم. (ص ٥٢٠) .

كما استبعد المؤلف الحديث عن رؤية ا تعالى يوم القيامة الوارد فى البخارى وحديث أبى هريرة فى البخـارى

أيضاً "لا تقوم الساعة حتى يقبض العلـم وتكثـر الـزلازل ويتقارب الزمان الخ.." وحديث أبى هريرة فى البخـارى "أن الملائكة تصلى على أحدكم ما دام فى مصلاه الذى صلى فيه ما لم يحدث تقول: اللهم أغفر له اللهم أرحمه" .

وينتقل الفصل إلى المّسلمين للسنة فيعرض كتـابين أحدهما يمثل المنهج القديم فى الدفاع عن السنة والآخر يمثل المنهج الحديث، والأول هو **(الروض الباسم فى الذب عـن سنة أبى القاسم)** للإمام المجتهد إبراهيم بن الوزير اليمنـى الزيدى صاحب "إيثار الحق على الخلق" والثانى هو كتـاب **(السنة ومكانتها فى التشريع الإسـلامى)** للأسـتاذ الشـيخ مصطفى السباعى عميد كلية الشريعة بدمشق .

وقد كتب بن الوزير كتابه هذا رداً على من أرسـل إليه اعتراضات على السنة كان منها قبول المراسيل، وقبول المحدثين للمجهول من الصحابة، وقولهم أن الجميع عـدول بتعديل ا وقد رد ابن الوزير هذه الاتهامات ودافـع دفاعـاً بليغا عن التعريف التقليدى للصحابة، وأنهم جميعا عدول، بل ذهب إلى أن كل مسلم ممن عاصر النبى عدل ما لـم يعلـم

جرحه، بما فى ذلك الأعرابى الذى بال فى المسجد. وحديث "جفاة الأعراب" على أنه فى النهاية قال: "وليس يضير أهـل الإسلام جهالة بعض الأعراب فلنا عن حديثهم غنية بما رواه عيون الأصحاب مثل الخلفاء الراشدين المهديين رضـى ا عنهم وسائر إخوانهم العشرة الخ" وقد سرد أسماءهم واحـداً فواحد فبلغوا قرابة (١٤٠) صحابياً وصحابية (ص ٧٠ ج١) .

وفى نظرنا أنه صحح بهذا ما ذهب إليـه أولاً، ورد كل ما أثير من شبهات على صحة أحاديث البخارى وأن قال "إن الكلام عما جاء ببعض أحاديث الصحيحين محدود ويغلب أن يكون عن التعليقات والشواهد وقد تعرض لهـا النـووى وابن الصلاح وغيرهما من المحدثين" .

وعرض ابن الوزير لبعض الرواة مثل الوليـد بـن عقبه ومروان بن الحكم وبسر بن ارطأه وتقبل أحاديثهم بناءً على بعض المبررات أو التعلات

وأورد الأحاديث المروية عن معاوية وعمـرو بـن العاص والمغيرة بن شعبه فى الأحكام (٣٠ حديثاً لمعاوية و

١٠ لعمرو بن العاص و٢٣ حديثاً للمغيـرة). ولـيس فيمـا تضمنته هذه الأحاديث ما يعد شاذاً أو يأتى بنكير، بل لم يرد فيها أى مساس بعلى بن أبى طالب وشيعته هم الذين شـنوا الحرب عليه .

ودافع ابن الوزير عن حديث موسى وملـك المـوت دفاعاً طويلاً استغرق بضع صفحات تأويلاً وبحثاً عن محامل ومخارج، كما دافع عن رواية أصحاب الصحاح لمن أطلـق عليهم "فساق التأويل وكفار التأويل" من قدرية أو مرجئـة أو غيرهم بأن مذهب الزيدية هو قبول مراسيل من يقبـل مـن كفار التأويل وفساقه، وأما أئمة الحديث فقد يوجد فيما بيـنهم تفاوت فى القبول على أن الصحيحين فيهما ما هو مستند إلى المبتدعة القدرية والمرجئة. وكلام ابن الوزير فى هذا قـاطع فى القبول مدعم بمبررات من عدة وجوه، تمثل فى نظرنـا المدى البعيد الذى دفع إليه "حكـم الصـنعة" فـى التحايـل والتعامل مع احتمالات لا وزن لها فـى الحقيقـة أو قبـول "الظن" واعتباره "حسن عقلا" (ص ٩٤ ج٢) وإقامة ذلك على أن أهل العصر تقبلوا ما أخبرهم به رسل رسول ا من غير

أن يعلموا جواز ذلك بنص شرعى متواتر قطعى، ومن غير أن يستقبح ذلك منهم أحد ولا يختلفوا ويتناظروا فى ذلك فثبت بهذا أن العمل بالظن حسن عقلاً وأن العمل به لم يزل بـين المسلمين ظاهراً قديماً وحديثاً ولا يخص مـن ذلـك إلا مـا خصه الدليل الشـرعى (ص ٩٤ ج٢)، وكـذلك أن معنـى القرآن الكريم منقسم إلى معلوم ومظنون وإننا متعبدون بهما معاً، وكل منهما مما جاءنا من عند ا تعالى .

وكتاب الروض الباسم – رغم ملاحظاتنا عليه – من أفضل الكتب التى الفت دفاعاً عن السنة بالطريقة القديمة التى كانت شائعة بين الفقهاء والمحدثين وقتئذ وكان فيما يبدو لابد وأن يأخذ بهذا المنهج لأنه كتب رداً على اعتراضات تقـوم عليه وتأخذ به .

والكتاب الثانى هو **كتاب السنة للشيخ السـباعى** – خاصة الطبعة الثانية – هو من خير – أن لم يكن خير – ما أصدره المعاصرون دفاعاً عن السـنة. وللرجـل تاريخـه ومكانته، وإحكامه وهو يلتهب غيرة على السنة بحيث أنه فى مقدمه الكتاب أنتقد الذين انخدعوا بكتابات المستشرقين وأولهم

أحمد أمين صاحب "فجر الإسلام" وثانيهم الدكتور على حسن عبد القادر الذى كان أستاذه فى كلية الشريعة بالقاهرة .

وثالثهم أبو ريه.. الذى صب عليـه جـام غضـبه، وعنى بتفنيد ما جاء بكتابه ولم ينتظر حتى يناقش أقواله فـى مكانها من الكتاب. بل تحدث عنها تفصيلاً فى مقدمته وخـتم كتابه "لا يا عدو ا . سنطاردك بالحق حتى يرغم الحق أنفك" وهو ما يصور حدة العداوة ..

وأتبع ذلك بتفنيد كل ما ادعاه الشيخ أبو ريه نقطـة فنقطة مثل :

♦ أن السنة الصحيحة ولو كانت صحيحة بحسـب مقياسه فحسب – ليست دينا عامـاً يلـزم المسـلمون باتباعه، وأن الدين العام هو ما جاء فى القرآن، لأنـه متواتر، وفى السنة العملية، لأنها من حيث العمل بهـا أصبحت متواترة .

وما عدا ذلك – وهى السنة القوليـة – فليس يلزم العمل بها، بل لكل إنسان أن يأخذ ما يشاء

ويدع ما يشاء، ذلك لأن تركها ليس بكفر، وما كـان كذلك فكل مسلم فى سعة من العمل به أو هجره .

♦ أن الذين عنوا بالتشـريع مـن أئمـة الإسـلام وفقهائه، لم يكونوا أهلاً لتمحيص السنة وبيان صحيحها من موضوعها، وأن الأدبـاء وعلمـاء الكـلام مـن المعتزلة، هم أهل لذلك، وحسبنا أن نحكى عنـه رأيـه هذا، للتدليل على حقيقة غيرته على السنة وورعه فـى دين ا عز وجل !! .

♦ أن الصحابة والتابعين وفقهاء الإسـلام وأئمـة الحديث ثلاثة عشر قرناً كاملة قد خدعوا بأبى هريـرة رضى ا عنه، ولم يفطنوا إلى "تفاهة أمره" و "حقارة منبته" و "جرأته فى الكذب إرضاءا للأمويين". إنهم لـم يفطنوا لما فطن إليه "أبو رية" فيا لسوء حظ المسـلمين الذين حرموا من رأى "أبى رية" الصـائب وبصـيرته النافذة خلال هذه القرون كلها .

ويا لسوء حظ الإسلام، إذ رزق خلال هذه العصور بأئمة وعلماء بلهاء ومغفلين يعتمـدون فـى

كتبهم وفقههم واجتهادهم على رجل "حقير، أكول، كذاب، كل همه جمع المال وأكل الطعام".. كما يصفه أبو رية .

♦ أن السنة بما دخلها من الوضع، وبما أدرجه رواة السنة الموثوقون من كلامهم فى فن الحديث، وما لحق الحديث من "شذوذ" و "اضطراب" و "رواية المعنى" وغير ذلك جعل السنة كلها فى موضع الشك والريبة فيها وفى مدوناتها الصحيحة، بحيث لم تعد محلاً للثقة والاعتماد .

♦ أنه شكك فى كل الأحاديث والآثار الصحيحة التى تحدثت عن أشياء موجودة فى الكتب التى بين أيدينا لليهود والنصارى، وأن ذلك دليل على أثر اليهودية أو المسيحية فى الدس على الحديث .

♦ أنه – بعد كل ما انتقده على السلف فى تقصيرهم فى تمحيص الحديث، وضع لنا قاعدة لتلافى ذلك التقصير أو تلك "الغفلة" وهى عرض الحديث على "العقل الصريح" فما وافقه قبله وإلا فلا .

وحكاية عرض الحديث على "العقل" حكاية قديمة نادى بها بعض المعتزلة وطبقها فعلاً، فرفض كل حديث لا يرتضيه "عقله" .

ونادى المستشرقون حديثاً، وتابعهم فيها الأستاذ أحمد أمين رحمه ا وضرب لذلك أمثاله من الأحاديث الصحيحة وهى فى رأيه "غير مقبولة للعقل" وناقشناه فى هذه الدعوى وفى الأمثلة التى ذكرها وأفردنا لمناقشته فصلاً خاصا فى هذا الكتاب .

وهذه الدعوة تبدو مقبولة لدى كثير من "المثقفين" الذين يهتم بهم كثيراً "أبو رية" ولكنها – عند التدقيق – لا تعنى شيئاً ولا تنتج شيئاً فى علوم الشريعة بل لا تنتج إلا الفوضى فى قبول الأحاديث ورفضها .

واستبعد الشيخ السباعى دعوى العقل مع تقديره أن ليس فى الإسلام ما يرفضه العقل ويحكم باستحالته، ولكن فيه – كما فى كل دين سماوى – أمور قد "يستغربها" العقل ولا يستطيع أن يتصورها، كأمور النبوات والحشر والنشر والجنة والنار. وشأن المسلم إذا سمع خبراً

ما، أن يرفض ما يرفضه العقل، ويتأنى فيما "يستغربه" حتى يتيقن من صدقه أو كذبه .

وطريقة التـيقن (أو العلـم) فـى الإسلام أحد ثلاثة أمور :

١. إما الخبر الصادق الذى يتيقن السامع من صدق مخبر، كأخبار ا فى كتبه وأخبار الأنبياء .
٢. وإما التجربة والمشاهدة بعد التأكد من سـلامة التجربة فيما يقع تحت التجربة والاختبار .
٣. وإما حكم العقل فيما ليس فيه خبر صـحيح ولا تجربة مشاهدة .

ونصوص الشريعة، ما كان منها من أصول العقيـدة فلابد من العلم وهو "التيقن الجازم المطابق للواقع عن دليـل" كالإيمان با وصفاته، والنبوات والأنبياء، والملائكة، والجنة والنار .

وما كان منها من فروع الشريعة (الأحكام العملية) فيكفى فيها الظن لأن اشتراط العلم فيها غير متحقق فى كثير منها، وهذا مسلم به لدى الدارسين للشريعة وعلومها .

والأحاديث التى صححها علماؤنا رحمهم ا ليس فيها ما يرفضه العقل أو يحيله لأنها إما أن تتعلق بأمور العقيدة، وهذه يجب أن تتفق مع القرآن وقد قلنا بأننا نقطع أن ليس فى القرآن شئ يحكم العقل بفساده أو بطلانه أو استحالته، وإما أن تتعلق بالأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات وآداب وغيرها وليس فى حديث من هذه الأحاديث التى صححها علماؤنا ما يرفضه العقل أو يحكم باستحالته، وإما أن تكون أخباراً عن الأمم الماضية أو أخباراً عن عالم الغيب مما لا يقع تحت النظر كشئون السموات والحشر والجنة والنار، وهذه ليس فيها ما يحكم العقل ببطلانه، وقد يكون فيها ما لا يدركه العقل فيستغربه .

"فإذا جاءت عن طريق ثابت يفيد القطع فيجب اعتقادها وإن جاءت عن طريق يفيد غلبة الظن فليس من

شأن المسلم أن يبادر إلى تكذيبها" {من ص ٣٠ إلى ص ٣٦ باختصار} .

وضرب الدكتور السباعى مثالين رأى الشيخ أبو ريه مخالفتهما للعقل وهما :

أخرج مسلم عن أبى هريرة عن رسـول ا ﷺ أن فى "الجنة لشجرة يسير الراكب فى ظلها مائة سنة" .

والحديث الآخر ما رواه البخارى ومسلم .

"تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة: مالى لا يدخلنى إلا ضعفاء النـاس وسقطهم؟ قال ا تعالى للجنة أنت رحمتى أرحم بـك مـن أشاء من عبادى، وقال للنار: إنما أنت أعذب بك من أشـاء من عبادى، ولكل واحدة منكما ملؤها، فأما النار فلا تمتلـئ حتى يضع ا رجله فتقول: قط. فهنالـك تمتلـئ، ويـزوى بعضها إلى بعض" .

ودافع الدكتور السباعى دفاعاً طويلاً عن الحديثين .

ونحن نقول إن دفاع الدكتور السباعى عـن هـذين الحديثين مما لا يستساغ .

إن علامات الوضع تكاد تنطق فـى الحـديث الأول وإن دلالات الوضع فى الثانى مما لا تحتاج إلـى إيضـاح.. وهناك فرق كبير بين ما جاء فى القرآن الكريم عن يـد ا وعن كلام السموات والأرض الخ.. فالقرآن فى أسلوبه الفنى الرفيع يستخدم المجاز لأنه الوسيلة لتحقيق الإعجاز. ولأنه لا يمكن تصوير القدرة الإلهية إلا عبره. ومن هنا فـلا يجـوز قياس حديث أبى هريرة على القرآن لأن الحديث سرد بعيـد عن المجاز ومن ثم يحتمل التجسيم ويوحى به – تعـالى ا عنه .

وإشارة الدكتور السباعى عن تفرقة بين "الاستغراب" والاستحالة أمر حقيقى، ولكـن التفرقـة ليسـت حاسـمة، والاستمرار فى قبول أقاويل تثير الاستغراب يمكن أن تصل فى النهاية إلى قبول الاستحالة خاصة إذا تعلق الأمر بشئون الغيب أو بالقدرة الإلهية. وبالنسبة للقدرة الإلهية فلا معنـى للحديث عن العقل ومقاييسه بالكلية، ولكن ا تعالى، فضـلاً

منه ونعمه، لكى يحقق التواؤم الذى أراده للمجتمع البشـرى وضع نواميس ومبادئ وأصول يقوم عليها هـذا المجتمـع. وأقرها وأجرى عليها العمل فقال: ﴿لا يغير ا ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ وقال: ﴿ذلك بأن ا لم يك مغيرا نعمـة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ وقال: ﴿ولن يؤخر ا نفساً إذا جاء أجلها﴾ وحرم على نفسه الظلم وجعله محرماً بين الناس ودعا إلى التفكير والتدبير الخ ...

وهذا هو ما يجب أن يؤمن به المسلم ومـا يعطيـه حصانة مـن تقبـل الخرافـات والخـزعبلات والأحاديـث الموضوعة بدعوى عدم استحالتها مع العقل، أو مع القـدرة الإلهية .

وأى انصراف عن هذا يكون مخالفة لما وضعه ا ، واطراح لما فرض علينا الالتزام به، يعاقب عليه المسـلم، لا أن يثاب، لأنه وأن اندفع لفرط الإيمان والتسليم والتصـديق فإنه يعرض نفسه للخضوع لمختلف المؤثرات الذاتية البعيدة عن الحق، وعن الأصول التى وضعها ا .

والحديثان يتناولان أموراً مـن الغيـب ولا يقـدمان طائلاً أو أمراً مفيداً وواضح تماماً أنهما قريبان من مـواعظ القصاص بقدر ما هما بعيدان عن حديث الرسـول، ولـيس هناك أى مبرر للدفاع عنهما أو تقبلهما إلا أنهما جـاءا فـى الصحيحين كأن البخارى ومسلم معصومان وكأن الصحيحين منزلان، ولا يقول بهذا ألا أسرى الإسناد ومن تحكمت فـى عقولهم ربقة التقليد والاتباع .

وفى قضية عدالة الصـحابة لاذ الشـيخ السـباعى بالرأى المقرر وأورد ما قاله الحافظ الذهبى "فأما الصـحابة رضى ا عنهم فبساطهم مطوى وأن جرى ما جرى إذ على عدالتهم وقبول ما نقلوه العمل، وبه نـدين تعـالى" وأورد كلمة ابن كثير "والصحابة كلهم عـدول عنـد أهـل السـنة والجماعة ثم قال وقول المعتزلة الصحابة عدول إلا من قاتل عليا قول باطل مردود.. ثم قال "وأما طوائـف الـروافض وجهلهم وقلة عقلهم ودعاويهم أن الصحابة كفروا إلا سـبعة عشر صحابياً وسموهم، فهو من الهذيان بلا دليل" .

وأما عن معايير الضبط والجرح والتعديل، فقد أورد الشيخ السباعى ما حرره المحدثون فى ذلك وما وضعوه من ضمانات عديدة. ولكن القضية أن هذه الضمانات لم تتبع على ما سنذكره فى فصل "من التشدد إلى الترخص" وحتـى لـو أتبعت فإنها لم تكن موضوعية تماماً .

وأيد الشيخ السباعى الأخذ بحديث الآحاد واستشـهد بما كتبه الشافعى، ورد مزاعم المستشرقين .

وعند الحديث عن كثرة الأحاديث.. سـتمائة ألـف وسبعمائة ألف الخ..

قال إنها تضم الحديث مروياً من عدة طـرق. "وقـد كان إبراهيم بن سعيد الجوهرى يقول كل حـديث لـم يكـن عندى من مائة وجه فأنا فيه يتيم" وأقوال الصحابة والتابعين فلا يستغرب أن يصل إلى مئات الألوف .

جميل.. ولكن لماذا استبعد المحدثون هذا الكم الهائل، ولم يبق من مئات الألوف إلا عشرات الألوف، إلا إذا كانت البقية العظمى فيها من العلل سواء كان وضعاً أو غيره – ما

يجعل المحدثين يرفضونها. خلال المائتى سنة الأولـى مـن الهجرة .

وقد أعاد الأستاذ أحمد أمين كثرة الحـديث إلـى أن الناس كانت تعطى الحديث أهمية وأن أحكام الحلال والحرام إذا كانت مؤسسة على مجرد الاجتهاد لم يكن لها قيمـة مـا أسس على الحديث .

ولم ينقد الشيخ السباعى من ذلك إلا شبهة أن يوجـد اجتهاد دون حديث لأن من قواعد الأئمة أن الاجتهـاد فـى مقابلة النص لا يجوز. فكأنه أثبت كلام الأستاذ أحمد أمـين بدليل جديد .

الفصل الثالث:

من التشدد إلى الترخص ..

المتابع لمسيرة السنة يجد أنها بدأت من نقطة تشـدد وحرص ثم انتهت بها التطورات والاجتهادات إلـى درجـة كبيرة من التساهل والترخص هى المسـئولة عـن الوضـع الحالى للسنة وعما سببته من أزمة للمفكرين .

وقد بدأ الأئمة بوضع معايير دقيقة وشاملة لضـمان العدالة والضبط فى رواية الحديث، يصور ذلـك مـا أورده الإمام الشافعى فى الرسالة ".. ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها أن يكون من حدث بها ثقة فى دينـه، معروفاً بالصدق فى حديثه عاقلاً لما يحدث به، عالمـاً بمـا يحيل معانى الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه. كما سمع، ولا يحدث به على المعنى لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعلـه يحيل الحلال إلى الحرام وإذا أداه بحروفه فلـم يبـق وجـه يخاف منه إحالته للحديث، حافظاً إذا حدث به مـن حفظـه،

حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه، إذا شرك أهل الحفـظ فـى الحديث وافق حديثهم بريئاً من أن يكون مدلسا يحدث عن من لقى ما لم يسمع منه، ويحدث عن النبى ﷺ بما يحدث الثقات خلافه عن النبى ﷺ ويكون هكذا من فوقه ممن حدثه حتـى ينتهى بالحديث موصولاً إلى النبى ﷺ أو إلى من أنتهى بـه إليه دونه لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه، ومثبت عـن من حدث عنه فلا يستغنى فى كل واحد منهم عما وصفت" .

وكان أبو حنيفه أكثر تشدداً من الشافعى لأنه أشترط فى قبول خبر الواحد بالإضافة إلى شروط الشافعى شـروطاً منها :

١. إلا يخالف السنة المشهورة سواء كانت فعلية أم قوليه عملاً بأقوى الدليلين .

٢. إلا يخالف المتوارث بين الصحابة والتابعين فـى أى بلد نزلوه بدون اختصاص بمصر دون مصر .

٣. إلا يخالف عموميات الكتاب أو ظواهره فإن الكتـاب قطعى الثبوت وظواهره وعمومياته قطعية الدلالة والقطعـى يقدم على الظنى، أما إذا لم يخالف الخبر عاماً أو ظاهراً فى

الكتاب بل كان بياناً لمجمل فإنه يأخذ به حيث لا دلالة فيـه بدون بيان .

٤. أن يكون راوى الخبر فقيها إذا خالف الحديث قياسـاً جلياً لأنه إذا كان غير فقيه يجوز أن يكون قـد رواه علـى المعنى فأخطأ .

٥. أن لا يكون فيما تعـم بـه البلـوى ومنـه الحـدود والكفارات التى تدرأ بالشبهات لأن العادة قاضية أن يسـمعه الكثير دون الواحد أو الاثنين فلابد والحالة هذه من أن يشتهر أو تتلقاه الأمة بالقبول .

٦. ألا يسبق طعن أحد من السلف فيه وألا يتـرك أحـد المختلفين فى الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذى رواه .

٧. وألا يعمل الراوى بخلاف خبره كحديث أبى هريـرة فى غسل الإناء من ولوغ الكلاب سبعاً فإنه مخالف لفتوى أبى هريرة فترك أبو حنيفة العمل به لتلك العلة .

٨. ألا يكون الراوى منفرداً بزيادة فى المتن أو السند عن الثقات فإن زاد شيئاً من ذلك كان العمل على ما رواه الثقات احتياطاً فى دين ا   ولا تقبل زيادته [(١)] " .

ولكن هذا التشدد لم يمض إلى النهاية أو لـم يتـرك وحيداً فإن المناخ العام للمجتمع الإسلامى بدءاً مـن القـرن الرابع حتى العصر الحديث. اتسم بغلبة الجهالـة واسـتبداد الحكام وانغلاق منافذ الفكر بعد سد باب الاجتهـاد، وكـذلك المعالجة التفصيلية للمبادئ العامة التى وضعها بعد الشـافعى وأبى حنيفة المحدثون. نقول إن هذه العوامل كانـت تسـير بالسنة نحو التساهل والترخص وكانا يدفعانها للتنـازل عـن معاييرها الأولى .

وقد يصور ذلـك تقسـيمات المحـدثين لـدرجات الأحاديث حسب الرواة والضبط الخ... إلى حديث صـحيح وحسن ضعيف .

---

(١) الحديث والمحدثون للشيخ محمد أبو زهو ص ١٨١ – ١٨٢ .

قال النووى فى مقدمته لصحيح مسلم "فصـل: قـال الشيخ الإمام أبو عمرو بن الصلاح رحمه ا شروط مسـلم رحمه ا فى صحيحه أن يكون الحديث متصل الإسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوله إلى منتهاه سالماً من الشذوذ والعلـة قال وهذا حد الصحيح فكل حديث اجتمعت فيه هذه الشـروط فهو صحيح بلا خلاف بين أهل الحديث" ولكن الأمر لا يقف عند هذا، إنه يستطرد "وما اختلفوا فى صحته من الأحاديـث فقد يكون سبب اختلافهم انتفاء شرط من هذه الشروط وبينهم خلاف فى اشتراطه، كما إذا كان بعض الرواة مسـتوراً أو كان الحديث مرسلاً وقد يكون سبب اختلافهم أنه هل اجتمعت فيه هذه الشروط أم انتفى بعضها وهذا هو الأغلب .

وقسم الحاكم فى كتابه المدخل إلى كتـاب الإكليـل الصحيح إلى عشرة أقسام خمسة متفق عليها وخمسة مختلف فيها فالأول من المتفق عليه اختيار البخارى ومسـلم وهـو الدرجة الأولى من الصـحيح وهـو لا يـذكر إلا مـا رواه صاحبى مشهور عن رسول ا ﷺ له روايان ثقتان فأكثر ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالرواية عن الصحابة، وله أيضـاً

راويان ثقتان فأكثر ثم يرويه عنه من أتباع الأتباع الحـافظ المتقن المشهور على ذلك الشرط ثم كـذلك. قـال الحـاكم والأحاديث المروية بهذه الشريطة لا يبلغ عددها عشرة آلاف حديث. القسم الثانى مثل الأول إلا أن راويه مـن الصـحابة ليس له إلا راو واحد. القسم الثالث مثل الأول إلا أن راويـه من التابعين ليس له إلا راو واحد. القسم الرابـع الأحاديـث الأفراد الغرائب التى رواها الثقات العدول. القسـم الخـامس أحاديث جماعة من الأئمة عن آبائهم عن أجدادهم ولم تتوافر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم بها إلا عنهم كصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وبهز بن حكيم عن أبيـه عـن جده واياس بن معاوية عن أبيه عن جده .

وقال أبو على الغسانى الجيانى "الناقلون سبع طبقات ثلاث مقبولة وثلاث متروكة والسابعة مختلف فيها. فـالأولى أئمة الحديث وحفاظه، وهم الحجة على من خـالفهم ويقبـل انفرادهم، الثانية دونهم فى الحفظ والضبط لحقهم فى روايتهم وهم وغلط والغالب على حديثهم الصحة ويصحح ما وهمـوا فيه من رواية الأولى وهم لاحقون بهم والثالثة جنحت إلـى

مذاهب من الأهواء غير غالية ولا داعية وصح حديثها وثبت صدقها وقل وهمها. فهذه الطبقات احتمل أهل الحديث الرواية عنهم. وعلى هذه الطبقات يدور نقل الحديث، وثلاث طبقات أسقطهم أهل المعرفة الأولى من وسم بالكذب ووضع الحديث والثانية من غلب عليه الغلط والوهم والثالثة طائفة غلت فـى البدعة وحرفت الروايات وزادت فيها ليحتجوا بها. والسابعة قوم مجهولون انفردوا براويات لم يتابعوا عليها فقبلهم قـوم ووقفهم آخرون" .

وواضح من هذا الكلام أن نزعـة التسـاهل غلبـت نزعة التشدد بحيث ميعت الحديث الصحيح، باستثناء ما جاء فى الصحيحين وهذا أيضاً كان عرضة للخلاف ما بين مسلم والبخارى .

والحديث الحسن هو الذى يختل فيه شرط الصـحيح اختلالاً يسيراً فهو وإن كان دون الصحيح فهو كالصحيح فى جواز الاحتجاج به. وإذا تعددت طرق الحديث الحسن، فإنـه يرتقى إلى درجة الصحيح، ولكنه يسمى فـى هـذه الحالـة الصحيح لغيره ..

وقال النووى فى مقدمته على صحيح مسلم "والحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله وعليه مدار أكثر الحـديث وهو الذى يقبله أكثر العلماء وتستعمله عامة الفقهاء" .

فنحن نرى هنا أن الحديث الحسن أُلحـق بالصـحيح "ولا يغير هذه الحقيقة أن يكون "صحيحاً لغيره" وبهذا أصبح – كما قال النووى "عليه مدار أكثر الحديث الخ.."

من الحسن إلى الضعيف :

وهكذا أمكن بمختلف التعّلات والمبررات الاحتجـاج بالحديث الحسن والحاقة بدرجة الصحيح، فإذا جاز هذا كلـه فيفترض ألا يجوز بالنسبة للحديث الضعيف .

ولكن الأمر ليس كذلك ..

فمع أن الضعيف هو "كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن" كما قال النووى وابن الصلاح أو هو ما نقص عن درجة الحسن كما قال ابن دقيق العيد.. إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة فقد أوصل أنواع الضعف ابن حبان إلى تسعة وأربعين نوعاً وبلغ العراقى فى شرح الألفية إلى أثنين وأربعين وبلغ بها غيرهما إلى ثلاثـة

وستين وأوصلها بعضهم إلى تسعة وعشرين ومائة. ولهـذا فيمكن أن لا نستغرب كلام ابن تيميه فى منهاج السنة "أمـا نحن فقولنا إن الحديث الضعيف خير من الرأى" ليس المراد به الضعف المتروك، ولكن المراد به الحسن "كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وإبراهيم الهجرى وأمثالهما ممن يحسن الترمذى حديثه أو يصـححه وكـان الحـديث فـى اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح وإما ضعيف.." .

وقال الفقهاء إن الحديث الضعيف نوعان :

ضعيف متروك وضعيف ليس بمتروك. وهذا الأخير هو الذى عناه ابن تيميه وهو الذى قال عنه بعـض العلمـاء "الحديث الضعيف أحب إلى من القياس" ..

وقسم بعض العلماء الحديث الضعيف إلـى أربعـة أقسام :

١. الضعيف المنجبر الضعف بمتابعـة أو مشـاهدة وهو ما يقال فى أحد رواته "لين الحديث" أو "فيه لـين" وهو إلى الحسن أقرب .

٢. الضعيف المتوسط الضعف وهو ما يقـال فـى راويه ضعيف الحديث أو مـردود الحـديث أو منكـر الحديث .

٣. الضعيف الشديد الضعف وهو ما فيـه مـتهم أو متروك .

٤. الموضوع [١] .

ودافع بعض المحدثين عن أحاديث ضعيفة وأثبتـوا الطرق التى ترفعها إلى درجة الحسن أو حتى الصحيح قـال المحدث الشعرانى تلميذ الحافظ السيوطى فى الميزان "وقـد احتج جمهور المحدثين بالحديث الضعيف إذا كثرت طرقـه وألحقوه بالصحيح تارة، والحسن تارة أخرى" [٢].

---

(١) أنظر بحثاً عن الحديث الضعيف حكم روايته والعمل بـه للأسـتاذ الدكتور محمد رأفت سعيد. كلية الشريعة جامعة قطر – فى مجلـة مركز بحوث السنة والسيرة العـدد الثـامن ١٤١٥ – ٩٥/٩٤ ص ٢٢١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٤ .

"وهذا النوع من الضعيف يوجد كثيـراً فـى كتـاب السنن الكبرى "للبيهقى" التى ألفها بقصد الاحتجـاج لأقـوال الأئمة وأقوال أصحابهم، فإنه إذا لم يجد حـديثاً صـحيحاً أو حسنا يستدل به لقول ذلك الإمام أو قول أحد مقلديه يـروى الحديث الضعيف من كذا وكذا طريقاً. ويكتفى بذلك ويقـول "وهذه الطرق يقوى بعضها بعضاً" .

ويقول الإمام النووى فى بعض الأحاديث "وهذه وإن كانت أسانيد مفرداتها ضعيفة، فمجموعهـا يقـوى بعضـها بعضاً، ويصير الحديث حسناً ويحتج به .

وفى عون البارى نقلاً عن النووى أنه قال "الحـديث الضعيف عند تعدد الطرق يرتقى عن الضعف إلى الحسـن ويصير مقبولاً معمولاً به" .

ونقل أبو عبد الله بن منده عن أبى داود – صاحب السنن – أنه يخرج الإسناد الضعيف إذا لم يجد فى الباب غيره، وأنه أقوى عنده من رأى الرجال[1] .

ومن الثابت أن الإمام أحمد بن حنبل كان يفضل الحديث الضعيف على الرأى .

"قال الشاطبى فكلام أحمد ومن وافقه دال على أن العمل بالحديث الضعيف يقدم على القياس المعمول به عند جمهور المسلمين بل هو إجماع السلف رضى الله عنهم .

وقال السيوطى "ويعمل به أيضاً فى الأحكام إذا كان فيه احتياط وذكر ابن حزم أن جميع الحنفية على مذهب أبى حنيفة. أن ضعيف الحديث أولى عنده من الرأى والقياس" .

---

(٣) أنظر بحثا عن الحديث الضعيف فى مجلة البعث الإسلامى التى تصدرها ندوة العلماء لكناو – الهند – بقلم الدكتور عمر يوسف حمزة الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والقانون – جامعة قطر ص ٥٧ – ٥٩.

هذا وقد نقل تقديم الحديث الضعيف – إذا لم يوجـد غيره فى الباب على القياس عن أبى حنيفه والشافعى ومالك إذ وافقوا أحمد بن حنبل على ذلك .

ولخص أحد الكتاب المعاصرين الموقف من الحديث الضعيف فقال: "تتعدد أحكام العمل بالضعيف لتعدد الأنواع". **فالاتجـاه الأول** القبول والعمل به – ومع هذا الاتجاه الإمـام أحمد وأبو داود .

ثانيهما: عدم العمل به دون تفريق بين مجال وآخر، وهذا مذهب البخارى ومسلم وابن حزم وأبى شامة وغيـرهم ويقول به الشيخ شاكر والشيخ الألبانى .

ثالثهما: العمل به بشروط منها شـروط المجـالات فأشترط القائلون بهذا أن يكون مجال عمله فضائل الأعمـال مع تحقيق الشروط الأخرى .

فيقول ابن عبد البر: "أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها إلى ما يحتج به"

ويقول الحاكم: "سمعت أبا ذكريا العنبـرى يقـول: "الخبر إذا ورد لم يحرم حلالا، ولم يحل حراماً، ولم يوجـب

حكماً، وكان فى ترغيب أو ترهيب، أغمض عنه وتُسـوهل فى رواته". ولفظ ابن مهدى فيما أخرجه البيهقى فى المدخل: "إذا روينا عن النبى ﷺ فى الحلال والحرام والأحكام، شددنا فى الأسانيد، وانتقدنا فى الرجال، وإذا روينا فـى الفضـائل الثواب والعقاب، سهلنا فى الأسانيد وتسامحنا فى الرجـال"، ولفظ أحمد فى رواية الميمونى عنـه: "الأحاديـث الرقـائق يحتمل أن يتساهل فيها حتى يجئ شئ فيه حكم. وقـال فـى رواية عباس الدورى عنه: "ابن إسحاق رجل تكتب عنه هذه الأحاديث" يعنى المغازى ونحوها – وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا – وقبض أصابع يده الأربع" .

والمراد بفضائل الأعمال التى نص عليها فى أقـوال الأئمة – هنا – الأعمال الفاضـلة الثابتـة قبـل الأحاديـث الصحيحة، بمعنى أنه إذا ورد حديث ضعيف دال على ثواب مخصوص من الأعمال الثابتة قبل، فإن أصل العمـل ثابـت استحباباً من دليل آخر، ولم يثبـت بالضـعيف إلا الثـواب

المرتب على هذا العمل، وحينئذ لـم يثبـت حكـم شـرعى بالحديث الضعيف [1].

وكما لاحظ الكاتب فإن مجال الفضائل لا تقل أهميـة عن الأحكام لأن الفضائل تتصل بالأحكام وتتصل بالعقائد فى ترابط لا يقبل الانفصال وتأسيساً على هـذا التـرابط الـذى يدركه كل من يقرأ نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة – فإن هذا المجال لا ينبغى أن يستعمل معه إلا ما صـح أو حسن عن النبى ﷺ .

والاستثناء البارز من هذا المسلك هو موقف ابن حزم الذى رفض إعمال الحديث الضعيف وقال "مـا نقلـه أهـل الشرق والغرب، أو كافة عن كافة أو ثقة عن ثقة حتى يبلـغ به إلى النبى ﷺ إلا أن فى الطريق رجلاً مجروحاً بكذب أو غفلة أو مجهول الحال فهذا ما يقول به بعض المسـلمين ولا يحل عندنا القول به ولا تصديقه ولا الأخذ بشىء منه" .

من الضعيف إلى الموضوع :

---

(١) أنظر بحث الدكتور سعيد السابق الإشارة إليه ص ٢٤٢ .

فإذا كان موقف المحدثين من الحديث الضعيف يمثل انزلاقة كبيرة من التشدد إلى الترخص فـإن مـوقفهم مـن الحديث الموضوع يمثل النهاية التى وصل إليها هذا الترخص .

ذلك أن المحدثين اعتبروا الحديث الموضوع نوعـاً من أنواع الحديث الضعيف وان كان أسـوأها. بينمـا كـان المفروض أن يستبعد الموضوع من دائرة الضعف والقـوة. وكان يجب أن ينددوا بالوضاعين تنديداً شديداً وأن يوقعـوا عليهم وعيد الرسول "من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من نار" .

بل أغرب من هذا ما ذكره أبو العباس أحمد القرطبى فى كتابه "المفهم فى شرح صحيح مسلم" "أجاز بعض فقهـاء أهل الرأى نسبة الحكم الذى دل عليه القيـاس الجلـى إلـى رسول ا سنة قوليه.. فيقولون فى ذلك قال رسول ا . كذا ..

ولهذا ترى كتبهم محشوة بأحاديث تشهد متونها بأنها موضوعه لأنها تشبه فتاوى الفقهاء ولا تليق بجزالة كلام سيد المرسلين ولأنهم لا يقيمون لها إسنادا" انتهى ..

ولا جدال فى أن هذا كله خطأ كبيـر، إن لـم يكـن خيانة عظمى، فما كان الله ولا الرسول ليريدان مـن النـاس إيماناً أكثر مما طلباه بالأمر الثابت الصريح. وكل تزيد عليه يؤدى إلى إساءة كبيرة لأن الأمر إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده، ولأنه لا يماثل التفريط إلا الإفراط. وقد كسب الحكـام والطغاة من تخاذل المحدثين إزاء الأحاديث الموضوعة قدر ما خسرت جماهير المسلمين. لأن هذا الكـم الهائـل مـن الأحاديث الصادعة بالعقوبات الصاعقة علـى أقـل ذنـب، والواعدة بالنعيم المقيم بقدر عدد الصلوات والدعوات الـخ.. قد أصاب النفسية المسلمة فى الصميم. فاستبعد صوراً عديدة للفنون والآداب والتجليات الإنسانية والنفسية، وقضى علـى نوازع الثورة والمبادءة والتطلعات وكل ما يتعلـق بالحيـاة الدنيا لدى الجماهير ودفعهم للرضا بالفاقة والحرمـان وأن لا يكون لهم من أمور الدنيا شئ.. اكتفاء بالنعيم فـى الآخـرة،

وتفهم الحكام الذين شجعوا هؤلاء القصـاص والوضـاع أن استعباد **الجماهير بالطريقة التى ابتدعها الوضاع وتقبلها المحدثون يمكن أن يكون مقدمة لاستعباد الحكام لهم بعد أن فقدت الجماهير ملكة التفكير وسيطرت عليها نزعة الاتبـاع والتقليد ووهنت فيها الحيوية والحمية ووقـدتها – بتعبيـر معاوية – العبادة فلم يستطيعوا معارضة، وغلبـت علـيهم الذلة والمسكنة .**

وتحدث الفصل عن أحاديث الآحاد واستشهد بما كتبه الشيخ محمود شلتوت فى كتاب "الإسلام عقيدة وشريعة" الذى جاء فى أخره .

"وهكذا نجد نصوص العلماء من متكلمين وأصوليين مجتمعة على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين، فـلا تثبـت بـه العقيدة، ونجد المحققين من العلمـاء يصـفون ذلـك بأنـه ضرورى لا يصح أن ينازع أحد فى شئ منه، ويحملون قول من قال [1] (أن خبر الواحد يفيد العلم) على أن مراده العلـم بمعنى الظن كما ورد، أو العلم بوجـوب العمـل. علـى أن

---

(١) كابن حزم فى كتابه الأحكام .

الكلام إنما هو فى أفادته العلم على وجه تثبت به العقيدة، وليس معنى هذا أنه لا يحدث علما لإنسان ما، فإن من الناس من يحدث العلم نفسه بما هو أقل من خبر الواحد الذى نتحدث عنه، ولكن لا يكون ذلك حجة على أحد، ولا تثبت به عقيدة يكفر جاحدها فإن ا تعالى لم يكلف عباده عقيدة من العقائد عن طريق من شأنه ألا يفيد إلا الظن. ومن هنا يتأكد أن ما قررناه من أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها فى شأن المغيبات قول مجمع عليه وثابت بحكم الضرورة العقلية التى لا مجال للخلاف فيها عند العقلاء" انتهى كلام الشيخ شلتوت ..

رغم هذا، فقد كاد الإجماع ينعقد على العمل بحديث الآحاد. قال الشيخ على الخفيف عند إشارته إلى الرواية بالمعنى "على هذه الشبهة أو على مثلها قام رأى فريق من أهل الفرق والأهواء كالرافضة والفلاسفة وبعض المعتزلة فذهبوا إلى عدم وجوب العمل بخبر الآحاد .

وقد يروى رأيهم هذا بعض المنحرفين من أهل هذا العصر، وهو رأى يقضى على السنة جمعاء، إذ ليس بعد

السنة العملية المتواترة التى جاءت ببيان ما فرضه ا من الصلاة والزكاة والصيام والحج إلا أخبار الآحاد، وقل أن نجد سنة قوليه قد اتفق على تواترها، ومن ذلك نرى أنه قول ينتهى إلى عدم وجوب العمل بالسنة وإغفالها كلها، وما كان لمثل هذا أن يكون له وجود بعد الذى تواتر نقله من اعتماد رسول ا ﷺ على أخبار الآحاد فى تبليغ دعوته وتشريع أحكامه، وبعد الذى قام عليه إجماع المسلمين بعد وفاة رسول ا ﷺ من ركونهم فى معاملاتهم وقضائهم وفتاويهم وعباداتهم إلى أخبار الآحاد، وبخاصة إذا لوحظ أن ما أثاره أصحاب هذا الرأى من شبهة فى سبيل وجوب العمل بأخبار الآحاد ليس بالأمر ذى البال الذى يقوم على نظر صحيح ومنطق سليم، وليس يستعصى على النظر العادى دحضه وقصوره فى الوصول إلى النتيجة التى رتبوها عليه [1] .

---

(١) أنظر بحثاً للشيخ على الخفيف عن "مكانة السنة" فى كتاب بحوث فى القرآن والسنة – الأزهر ١٤٠٣ – ١٩٨٣ ص ١٦٤ .

وكأن هذا لم يكن كافياً. إذ ارتأى العلماء عدم قصر الحديث على ما نُسب إلى النبى عليه الصلاة والسلام. ولكن أيضاً ما نُسب إلى الصحابى والتابعى .

واعتبروا أن ما نُسب إلى الرسول مرفوع وما نسب إلى الصحابى موقوف وما نُسب إلى التابعى مقطوع .

وقال النووى. إن الأثر يطلق على المروى مطلقاً، سواء كان عن رسول ا ﷺ أو عن صحابى .

كما ذهبوا إلى أن السنة عند المحدثين هى بمعنى الحديث والخبر والأثر على رأى الجمهور، كما تطلق على سنة الخلفاء الراشدين كما تطلق على أعم من ذلك عند التقييد.

وشذ الإمام المجتهد الشوكانى عن هذا التيار فذهب إلى عدم الالتزام بقول الصحابى قال :

"والحق أنه ليس بحجة، فإن ا تعالى لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبياً واحداً محمد ﷺ وليس لنا إلا رسول واحد، وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمور بأتباع كتابه، وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون

التكاليف الشرعية، وإتباع الكتاب والسنة، فمن قال إنه تقـوم الحجة فى دين ا عز وجل بغير كتـاب ا تعـالى وسـنة رسوله ﷺ وما يرجع إليهما فقد قال فى دين ا بما لا يثبت، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر ا به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ" .

ويسترسل الشوكانى فى هذه المعـانى، ويكررهـا، ويختم كلامه بقوله: "أعرف هذا واحرص عليه، فإن ا لـم يجعل إليك، وإلى سائر هذه الأمة رسولاً إلا محمداً ﷺ ولـم يأمر بأتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه مـن أمتـه حرفاً واحداً، ولا جعل لك شيئاً من الحجة عليك فـى قـول غيره كائناً ما كان .

ورفض الشيخ أبو زهرة وجهة نظر الشوكانى وقال:

ولا شك أن هذه مغالاة فى رد أقوال الصحابة، ومن الواجب علينا أن نقول إن الأئمة الأعلام عندما اتبعوا أقـوال الصحابة لم يجعلوا رسالة لغير محمد، ولم يعتبروا حجة فى غير الكتاب والسنة، فهم مع اقتباسهم من أقـوال الصـحابة متمسكون أشد الاستمساك بأن النبى واحـد والسـنة واحـدة

والكتاب واحد، ولكنهم وجدوا أن هؤلاء الصحابة هم الـذين استحفظوا على كتاب ا سبحانه وتعالى، ونقلوا أقوال محمد إلى من بعدهم فكانوا أعرف الناس بشرعه، وأقـربهم إلـى هديه، وأقوالهم قبسة نبوه، وليسـت بـدعاً.. ابتـدعوه، ولا اختراعاً اخترعوه، ولكنها تلمـس للشـرع الإسـلامى مـن ينابيعه، وهم أعرف الناس بمصادرها ومواردها، فمن أتبعهم من الذين قال ا تعالى فيهم ﴿والذين اتبعوهم بإحسان﴾ .

ورد الشيخ أبو زهرة يمثل أصدق تمثيل مدى عمـق الفهم السلفى، وكلامه لا ينهض حجـة، وإنمـا يسـير مـع السابقين، لأن كلام الشوكانى لا يحرم الصحابة حقاً يمكن أن يكون لهم فهو أقرب إلى التحرز الواجب فى حين أن كـلام الشيخ أبى زهرة يعطى الصحابة حقـاً قـد لا يكـون لهـم بالضرورة وحتى إذا كان لبعضهم فقد لا يكون للبعض الآخر وهو بعد يخالف المبدأ الرئيسى للإسلام فى قصر الشـريعة على الشارع وحده، وأن دور الرسول نفسه، إنما هـو فيمـا فوضه فيه الشارع وليس له أن يأتى من عنده بشىء .

ومضى الترخص بعيداً، بحيث أضيف إلى قول الصحابى قول التابعين أيضاً، وإن أعتبر "مقطوعاً" وقال العلامة محمد السماحى "فذهب الجمهور أن الخبر والحديث متساويان" تعريفاً فيضمان ما أضيف إلى النبى ﷺ وما أضيف للصحابة والتابعين .

وتناول الفصل كتب السنة ووجد أنه ما من واحد منها خلا من الاحتجاج ببعض الضعفاء، بما فى ذلك البخارى ومسلم. فهما معا يرويان عن إسماعيل بن أبى أويس وهو من أتهم بالكذب، وقد احتجا بحديثه إلا أنهما لم يكثرا عنه .

قال الإمام يحيى بن معين فيه "مخلط يكذب ليس بشىء" .

وقال النضر بن سلمة المروزى "ابن أبى أويس كذاب"

وقال ابن حزم فى "المحلى" قال أبو الفتح الأزدى حدثنى سيف بن محمد أن ابن أبى أويس كان يضع الحديث .

وقال سلمة بن شبيب سمعت إسماعيل بن أبى أويس يقول :

"ربما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا فى شئ فيما بينهم"

قال الحافظ ابن حجر فى "تهذيب التهـذيب" بعـد أن ذكر الأقوال المتقدمة: "ولعل هذا كان مـن إسـماعيل فـى شبيبته ثم انصلح. وأما الشيخان فلا يظن بهما أنهما أخرجـا عنه إلا الصحيح من حديثه الذى شارك فيـه الثقـات وقـد أوضحت ذلك فى مقدمه شرحى على البخارى وا   أعلـم" أ هـ .

وقيل أن البخارى لم يحرر حديثه وقت سماعه لـه، وإنما حرره بعد عودته إلى بخارى. ومن المسلم به أن ذاكرة البخارى قوية. وهذا أمر معـروف، ولكنـه لا يحـول دون تطرق سهو أو خطأ، وجاء فى مقدمه "فتح البـارى" أن أبـا إسحاق إبراهيم بن أحمد المسـتملى قـال انتسـخت كتـاب البخارى من أصله الذى كان عند صاحبه محمد بن يوسـف الفريرى فرأيت فيه أشياء لم تتم وأشياء مبيضة منها تـراجم

لم يثبت بعدها شيئاً ومنها أحاديث لم يتـرجم لهـا. فأضـفنا بعض ذلك إلى بعض" .

وقيل إنه خرج لأربعمائة وبضعه وثلاثين رجلاً منهم ثمانون متصفون بالضعف .

أما صحيح مسلم فحسبك أنه تضمن حـديث خلـق التربة يوم السبت وحديث قول أبى سفيان لما أسلم. أريـد أن أزوجك أم حبيبة الخ ...

وحديث صلاة الرسول صلاة الكسوف بثلاث ركعات وهذه الأحاديث كلها لا أصل لها ..

أما مالك فقالوا عنه كل من روى عنه مالك ثقـة إلا عبد الكريم بن أبى المخارق أبا أمية .

واعتذر الحافظ بن عبد البر عن رواية مالك عن عبد الكريم بن أبى المخارق بقوله "وإنما روى مالك عـن عبـد الكريم بن أبى المخارق وهو مجمع على ضعفه وتركه لأنـه لم يعرفه، إذا لم يكن من أهل بلـده وكـان حسـن السـمت والصلاة فغره ذلك منه. ولم يدخل فى كتابه منه حكماً افرده" .

وأما الحاكم بن عبد ا صاحب المستدرك فلعله أكثر الناس إلى من يستدرك عليه! قال الإمام العينى فى البناية فى شرح الهداية عنه "وقد عرف تساهله وتصحيحه للأحاديـث الضعيفة بل الموضوعة، وقال الإمام دحيه فى كتابه "العلـم المشهور فى فضائل الأيام والشهور" يجب على أهل الحديث أن يتحفظوا من قول الحاكم أبى عبد ا فأنه كثيـر الغلـط فظاهر السقط. وقد غفل عن ذلك كثير ممن جاءوا بعده وقلده فى ذلك .

وقال الحافظ سراج الدين البلقينى "وما صححه الحاكم ولم يوجد لغيره تصحيحه ينبغى أن يتوقف فيـه فإنـه فيـه الضعيف والموضوعات" .

قال الذهبى عن الحاكم: صدوق ولكنه يصـحح فـى مستدركه أحاديث ساقطة فيكثر من ذلك فما أدرى هل خفيت عليه؟ فما هو ممن يجهل ذلك، وإن علم فهو خيانة عظيمـة. وحمل ذلك أبن حجر على حصول تغير وغفلة له فى آخـر عمره أثناء تأليف المستدرك أ.هـ. ونص الذهبى علـى أن ربع الكتاب عبارة عن أحاديث ضعيفة وبينهـا نحـو مائـة

حديث موضوع أ.هـ. قال الكوثرى. وهذا أعـدم الانتفـاع بالكتاب لمن هو غير أهل للتمييز من الروايات والأسانيد .

وقيل إن الحاكم صنف المستدرك فى أواخر عمـره وقد حصلت له غفلة وأنه إنما سود الكتاب لينقحه فأعجلتـه المنية، وقيل شئ مثل هذا – أى وفاة المؤلف قبـل تبيـيض كتابه ومراجعته المراجعة الأخيرة – على البخارى، وعلـى مسند أحمد وما ألحق فيه من زيادات ابنه عبـد ا وروايـة القطيعى .

أما السنن الأربعة: أى سنن الإمام داود والترمـذى، والنسائى وابن ماجة فإن فيها الصحيح والحسن والضـعيف والمنكر .

الفصل الرابع :

من مفارقات المحدثين ..

يبدأ الفصل بملاحظة أن أى دارس نزيه للسنة لابـد وأن يتملكه الذهول لما يرى من تضارب، وتعـدد، وتنـافر واختلاف. وينتهى إلى أن هذا الفرع مـن المعرفـة ذاتـى الطبيعة، بمعنى أن كل فروضه وقواعده تقوم علـى أسـس ذاتية سواء فى وضعها أو فى تطبيقها، وأنـه لـيس هنـاك معايير يصدق عليها صفة "الموضوعية". وأن هذا هو السبب فى وجود مفارقات تثير الدهشة والعجب .

وقد كان أول ما لفت المؤلف ظاهـرة عجيبة تمثـل المفارقة أكبر **تمثيل تلك هـى أن معظـم الأحاديـث التـى يعطونها صفة التواتر تدور على أمور غير سائغة، وغيـر هامة، بينما أن كثيراً من الأحاديث التى يمثل كل منها مبدءاً هاماً، قلما تخلو من علة ما طبقاً لمعايير المحدثين !!**

المتواتر فى حد ذاته مفارقة. فقد اختلفت فيه الأقوال، فقيل إنه يعز وجوده وزعم بن حبان والحارث أنـه معـدوم بالكلية قال ابن الصلاح إلا أن يدعى ذلك فى حديث من كذب على الخ.. فقد رواه عن النبى ﷺ أكثر من ستين نفساً مـن الصحابة منهم العشرة، وليس فى الدنيا حديث أجمـع علـى روايته العشرة غيره عقب عليه الحافظ العراقى بحديث رفع اليدين فى الصلاة. فقد رواه نحو خمسـين مـنهم، ومـنهم العشرة أيضاً قال السخاوى فى فتح المغيث: وكذا الوضـوء من مس الذكر قيل إن رواته زادت على ستين وكذا الوضوء مما مست النار .

على أن الحديث الذى يضربون به المثل للمتـواتر. وهو حديث "من كذب على الخ.. وقع فيه خلاف هـام قلمـا أشار إليه المحدثون ولحظه صاحب أضـواء علـى السـنة المحمدية" الشيخ أبو ريه إلا وهو عدم وجود كلمة "متعمـداً" فى رواية الزبير له وأنه أى الزبير قال "وا ما قال متعمداً" وأنتم تقولونه، وفى الرواية التى جاء بها ابن قتيبة فى كتاب "تأويل مختلف الحديث" أنه (أى الزبير) قال "أراهم يزيـدون

فيها متعمداً وا ما سمعته قال متعمداً" وأهمية هـذه الكلمـة "متعمداً" أنها تنفى الكذب عن الخطأ والنسيان وتقصره علـى إرادة العمد، وقد ينتفى هذا العمد إذا كان الهدف منه مصلحة للإسلام، كما يزعمون وكمـا ذهـب إلـى ذلـك الوضـاع "الصالحون" والقصاصون وأصحاب الرقائق .

وقد أورد المحدثون أنفسهم خمس عشرة رواية لهذا الحديث تتفاوت فيها الألفاظ تفاوتاً كبيراً، وإن كـان المعنـى العام واحداً – باستثناء عدم وجود كلمة "متعمداً" التى تغيـر المعنى .

وهناك معارك حامية حول قضية جزئية صـغيرة لا تقدم ولا تؤخر، ولكن تعصـب الفقهـاء لمـذاهبهم جعلهـم يعطونها أولوية كبرى. فينصر بعضهم وجهة نظره بـبعض أحاديث تبلغ حد التواتر، بينمـا يرفضـها الفريـق الآخـر بأحاديث تبلغ أيضاً حد التواتر. ويبدو أن هذا ممـا لا يثيـر الدهشة أو العجب فإن مؤلف "نظم المتنـاثر مـن الحـديث المتواتر" الذى جعل عدد الأحاديث المتواترة (٣١٠) حـديثاً على أساس التواتر المعنوى. بمعنى ورود أحاديـث عديـدة

بمعنى واحد بحيث يبلغ مجموع رواياتها درجة التواتر. نقول إن المؤلف لم يجد حرجاً فى أن يورد أحاديث متواترة توجب أمراً ما، وبعدها مباشرة أحاديث متـواترة تـرفض الأمـر وتذهب خلافه. كما هو الحال فى القراءة بالبسملة ففى الجهر بها أورد ١٨ حديثاً وأستشهد بما جاء فـى عمـدة القـارئ "والأحاديث الواردة فى الجهر كثيرة ومتعددة عن جماعة من الصحابة يرتقى عددهم إلى أحد وعشرين صحابياً رووا ذلك عن النبى ﷺ منهم من صرح بذلك ومنهم من فهم من عبارته والحجة قائمة بالجهر وبالصيحة ثم عًددهم، وهم أبو هريـرة وأم سلمة وأبن عباس وأنس وعلى وسمرة وعمار وأبن عمر والنعمان بن بشير والحكم بن عمير ومعاوية ويزيد وجـابر وأبو سعيد وطلحة وأبن أبى أوفى وأبو بكر الصديق ومجالد بن ثور وبشر بن معاوية والحسن بن عرفطة وأبو موسـى الأشعرى، وذكر أيضاً ألفاظهم ومن خرجهـا وتكلـم علـى أسانيدها وأطال فى المسألة بما يشفى فأنظره" .

وقال فى السيرة الحلبية ما نصه: وقد جهر بها النبى ﷺ كما رواه جمع من الصحابة. قال ابن عبد البر بلغت عدتهم أحد وعشرين صحابياً. أهـ.

وقال الصبان فى رسالته الكبرى: البسملة صح عن أحد وعشرين صحابياً أنه عليه الصلاة والسلام كان يجهر بالبسملة أ هـ.

وفى مقابل هذا أورد أحاديث عن ترك قراءة البسملة ونقل عن عياض أنها متواترة بحجة أن ذلك تواتر عن الرسول وعن الخلفاء الراشدين وقال المؤلف إن أحاديث الترك وإن كانت صحيحة فكلها غير صريح بل ظاهر فقط، وممن رواه صريحاً أو كالصريح أنس بن مالك فى الصحيحين وعبد ا بن مغفل عند الترمذى والنسائى وابن ماجة وعائشة عند مسلم فى صحيحه .

وروى المؤلف [1] أن أحاديث الجهر وأن كثرت رواتها لكنها كلها ضعيفة، وكم من حديث كثرت رواته

---

(١) أى مؤلف نظم المتناثر من الحديث المتواتر وهو العلامة أبى عبد ا محمد بن جعفر الكتانى دار الكتب السلفية القاهرة ..

وتعددت طرقه وهو حديث ضعيف بل قد لا يزيـد الحـديث كثرة الطرق إلا ضعفاً. وقال أيضاً إنما كثـر الكـذب فـى أحاديث الجهر على النبى ﷺ وأصحابه لأن الشـيعة تـرى الجهر وهم أكذب الطوائف فوضعوا فى ذلك أحاديث، وغالب أحاديث الجهر تجد رواتها ممن هو منسوب إلى التشيع .

وقال ابن القيم فى الهدى بعد ما ذكر أنه عليه السلام كان يجهر بالبسملة تارة ويخفيها أكثر مما يجهـر بهـا وأن القائلين بالجهر تشبثوا بألفاظ مجملة وأحاديث واهية ... مـا نصه :

"فصحيح تلك الأحاديث غير صريح وصريحها غير صحيح وهذا موضوع يستدعى مجلداً ضخماً" .

ورأى المؤلف أن حديث أبى هريـرة عـن الجهـر صحيح ورواته كلهم ثقات .

ومن أعاجيب التماص وتـأليف المختلـف – وهـو أسلوب متبع لدى المحدثين أن يقول مؤلف الكتـاب إن مـن المحتمل أن يكون الرسول قد قرأ البسملة سراً مسـمعاً بهـا نفسه فسمعها منه أبو هريرة لقربه منه .

وفى التشهد فى الصلاة الذى روى عن ٢٤ صحابياً نقل المؤلف أن الشهادات الواردة عنه بلغت ثلاثـة عشـرة. وقال الترمذى عن حديث ابن مسعود بعد تخريجه هو أصـح حديث فى التشهد والعمل عليه عند أكثر أهل العلـم. وقـال البزار اصح حديث فى التشهد عندى حـديث ابـن مسـعود وروى عنه من نيف وعشرين طريقاً ثم سرد أكثرها وقـال: لا أعلم فى التشهد أثبت منه ولا أصـح أسـانيد ولا أكثـر رجالا.

وأختار الشافعى تشهد عمر لأنه علمه للنـاس علـى المنبر ولم ينازعه أحد فدل على تفضيله ولأنه أورده بصيغة الأمر فدل على ميزته .

ومن القضايا الفقهية التى ظفرت باهتمام كثير مـن الفقهاء، وتعارضت فيها الأقوال قضية المسح على الخفـين فأورد مؤلف "نظم المتناثر" من الحديث المتواتر" المسح عن ٦٦ صحابياً منهم ستة من العشرة المبشرين بالجنـة، وقـال وباب الزيادة مفتوح ..

وفى فتح البارى صرح جمع من الحفاظ بأن المسـح على الخفين متواتر وجمع بعضهم رواته فجاوزوا الثمـانين منهم العشرة، وفى ابن أبى شيبه وغيره عن الحسن البصرى حدثنى سبعون من الصحابة بالمسح على الخفين أ هـ .

ومثله للزرقانى فى شرح الموطأ وفى فيض القـدير وقد بلغت أحاديث المسح على الخفين التواتر حتى قال الكمال بن الهمام قال أبو حنيفه ما قلت به حتى جاءنى فيـه ضـوء النهار وعنه أخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفـين لأن الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر" أنتهى .

وفى شرح العقائد النسفيه للسعد قال الكرخـى أنـى أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لأن الآثـار التى جاءت فيه فى حيز التواتر أ.هـ .

هذا، علماً بأن مؤلف نظم المتنـاثر مـن الحـديث المتواتر "اعتبر غسل الرجلين فى الوضـوء مـن المتـواتر المروى عن ٣٤ صحابياً وكذلك عن حديث "ويل للإعقـاب من النار" من المتواتر رواه ٥٣ صحابياً" وفى الحديثين ما قد يعارض الآية المشهورة، إلا إذا قرأت بخفض أرجلكم عطفاً

على الرؤوس، وأن يكون المعنى – كما ذهـب إلـى ذلـك القرطبى مسح الرجلين إذا كان عليهما خفان وأن هذا هو ما يفهم من عمل الرسول لم يصح عنه أنه مسح على رجليه إلا وعليهما خفان والمتواتر عنه غسلهما فبين النبى ﷺ الحـال الذى يمسح فيه" .

وأورد مؤلف "النظم المستأثر" حديث سد الأبواب فى المسجد إلا باب علُى وسد الخوخ عن ثمانية من الصـحابة. بينما روى سد الخوخ إلا خوخة أبى بكر عن أربعة .

وناقش موقـف ابـن الجـوزى الـذى أورد فـى الموضوعات حديث سد باب على مختصـرة علـى بعـض طرقه وأعله ببعض من تكلم فيه من رواته وليس ذلك بقادح، وأعله أيضاً بمخالفته للأحاديث الصحيحة فى باب أبى بكـر وزعم أنه من وضع الرافضة قابلوا به حديث أبى بكر فـى الصحيح .

قال الحافظ ابن حجر وقد أخطأ فى ذلك خطئاً شنيعاً لرده الأحاديث الصحيحة بتوهم المعارضة مع إمكان الجمع .

وفى اللآلئ المصنوعة للسيوطى قال شيخ الإسـلام فى القول المسدد فى الذب عن مسند الإمام أحمد، قول ابـن الجوزى فى هذا الحديث إنه باطل، وإنه موضوع دعوى لـم يستدل عليها إلا بمخالفة الحديث الذى فى الصحيحين، وهـذا إقدام على رد الأحاديث الصحيحة بمجرد التوهم ولا ينبغـى الأقدام على حكم بالوضع إلا عند عدم إمكان الجمع، ولا يلزم من تعذر الجمع فى الحال أنه لا يمكن بعد ذلك لأن فوق كل ذى علم عليم وطريق الورع فـى مثـل هـذا أن لا يحكـم بالبطلان بل يتوقف فيه إلى أن يظهر لغيره ما لم يظهر لـه وهذا الحديث من هذا الباب هو حديث مشـهور لـه طـرق متعددة كل طريقة منها على انفرادها لا تقتصر عـن رتبـه الحسن ومجموعها مما يقطع بصحته على طريقة كثير مـن أهل الحديث إ. هـ .

كما اعتبر المؤلف حديث "من كنـت مـولاه فعلـى مولاه" متواتراً وكذلك "أما ترضى أن تكون منى (أى علـى) بمنزلة هارون من موسى" .

أما حديث "تقتل عماراً الفئة الباغية". الذى أورده ٣١ صحابياً، والذى صرح السيوطى بتواتره وقال الحـافظ بـن حجر فى تخريج أحاديث الرافعى قال ابن عبد البر تـواترت الأخبار بذلك، وهو من أصح الحديث وقـال ابـن دحيـه لا يطعن فى صحته ولو كان غير صحيح لرده معاوية، ولكـن ابن الجوزى نقل عن الخلال فى العلل أنه حكى عن أحمـد قال فروى هذا الحديث من ثمانية وعشرين طريقاً ليس فيهـا طريق صحيح وحكى أيضاً عن أحمد وابن معين وأبى خيثمة أنها لم تصح .

وهذا كله يهون أمام أحاديث "الابدال" الـذى أثبتـه البعض ونفاه آخرون

وأورد مؤلف النظم المتناثر خروج المهدى من (٢٠) صحابياً وقال:

"وقد نقل غير واحد عن الحـافظ السـخاوى، أنهـا متواترة، والسخاوى ذكر ذلك فى فتح المغيث ونقله عن أبى الحسين الابرى، وقد تقدم نصه. أول هـذه الرسـالة، وفـى تأليف لأبى العلاء إدريس بن محمد بن إدريـس الحسـينى

العراقى فى المهدى، أن أحاديثه متواترة، أو كـادت، قـال: وجزم بالأول غير واحد من الحفاظ النقاد إ. هـ ."

وفى شرح الرسالة للشيخ جسوس ما نصه :

ورد خبر المهدى فى أحاديث ذكر السخاوى، أنهـا وصلت إلى حد التواتر. إ. هـ .

وفى شرح المواهب نقلاً عن أبى الحسين الابـرى، فى مناقب الشافعى، قال: تواترت الأخبار أن المهدى من هذه الأمة، وأن عيسى يصلى خلفه، ذكر ذلك رداً لحـديث ابـن ماجة عن أنس ولا مهدى إلا عيسى إ. هـ .

وفى مغانى الوفا بمعانى الاكتفا، قـال الشـيخ أبـو الحسين الابرى، قد تواترت الأخبار واستفاضت بكثرة رواتها عن المصطفى ﷺ بمجىء المهدى وأنه سيملك سبع سـنين، وأنه يملا الأرض عدلا إ. هـ .

وفى شرح عقيدة الشيخ محمد بن أحمـد السـفارينى الحنبلى ما نصه :

"وقد كثرت بخروجه الروايات حتى بلغت حد التواتر المعنوى وشاع ذلك بين علماء السنة حتى عد من معتقداتهم".

وللقاضى العلامة محمد بن على الشـوكانى اليمنـى رحمه ا رسالة سماها التوضيح فى تواتر مـا جـاء فـى المنتظر والدجال والمسيح، قال فيها: "والأحاديث الواردة فى المهدى التى أمكن الوقوف عليها، منها خمسون حديثاً، فيهـا الصحيح والحسن والضعيف المنجبر، وهى متواترة بلا شك، ولا شبهة بل يصدق وصف التواتر على ما دونها على جميع الاصطلاحات المحررة فى الأصول وأما الآثار عن الصحابة المصرحة بالمهدى فهى كثيرة أيضاً لها حكـم الرفـع إذ لا مجال للاجتهاد فى مثل ذلك" أ. هـ .

أما ما ذكره ابن خلدون فى مقدمته عن نقد أحاديـث المهدى وأنها لم تسلم من علة فقد رد عليه – المحـدثون – بأنه "ليس من أهل هذا الميدان والحق الرجوع فى كـل فـن لأربابه" .

ولا يدق على ذكاء أحد أن تركيز الأحاديث المتواترة على موضوعات غيبيه تسمح بالحديث على عواهنه وتستبعد

استخدام العقل، وفى الوقت نفسه فليس لها أى جـدوى فـى حياة المسلمين ولا هى تنهض بهم أو تمكـنهم فـى الأرض الخ.. وإنما هى أسرع الموضوعات إلى التأثير على النفوس بما تتضمنه من إثارة وتهويل ومغيبات الخ.. نقول. إن هـذا يجعلنا نشك فى صحة هذه الأحاديث وأنها إنمـا أريـد بهـا التأثير على النفوس ولما كان واضعوها يعلمون خدعتهم فقد حاولوا درء كشفها بتكرار الروايات ونسبتها إلـى جمـاهير الصحابة حتى لا يتطرق إليها الشكوك. ولكن هيهات. فتكرار الباطل أو تأكيده لا يجعله حقاً .

وما كان الرسول عليه الصلاة والسلام ليضـع فـى أولوياته هذه الموضوعات، وإنما يجعل أولوياته فيمـا ينفـع المسلمين فى حياتهم الدنيا والآخرة من عدل أو حرية أو علم أو خلق كريم ومعاملة سوية إلى آخر ما ينهض بالمسـلمين وما جاء له الإسلام .

وهذا ما يقال – ولو لدواعى أخرى – علـى كثـرة الأحاديث.. المدعى تواترها فى الخلافـات الجزئيـة التـى يعطيها الفقهاء أهمية كبيرة كالمسح على الخفين، والبسـملة.

وإرسال الأيدى فى الصلاة أو على معجزات الرسول التـى رد القرآن على العرب الذين أرادوها بأن فى القرآن الكفاية .

واستعراض كلام المحدثين عن كثير من الأحاديـث وما يدور فيها من كروفر إنكار وإثبات يجعل البعض يظنون أنه ما من حديث صحيح إلا ويمكن – بطريقة ما – الطعـن فيه – وما من حديث ضـعيف أو موضـوع إلا ويمكـن – بطريقة ما تحسينه وتصعيده إلى الصحيح. وأن "التخـريج". أى تصنيف الحديث والاعتراف به – أصبح صناعة يمكـن لدهاقنة المحدثين إحكامها، وأن يصولوا ويجولوا، كما يصول ويجول المحامون الذين احكموا القـانون وعرفـوا مداخلـه ومخارجه وثغراته واستخدموها لتبرئه موكليهم – رغـم أن تبرئتهم تعنى إدانة آخرين ..

وتعرض الفصل لمقارنة أخرى هى أن هناك أحاديث مشهورة ذات معان ممتازة وقد تلقتها الأمة بالقبول، ولكـن دهاقنة المحدثين يطعنون فيها وأورد الفصل أمثله لذلك حديث معاذ المشهور عندما أرسله الرسول إلى اليمن قاضيا وقال له بم نحكم قال بالقرآن وعندما سأله فإن لم تجـد قـال فبسـنة

رسوله قال فإن لم تجد قال أجتهد رأيـى ولا ألـو، ومثـل الحديث الذى هو عمدة القوم فى الكشف عن الوجه والكفـين وهو حديث أسماء وقول الرسول يا أسماء أن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلـى وجهـه وكفه، وحديث "ادرؤوا الحدود بالشبهات" والحـديث الـذى يعتمد عليه فى تحريم ربا القروض "كل قرض جر نفعا فهو ربا" وحديث "الصلاة عماد الدين" وحديث "القاتـل لا يـرث الخ.." .

يقول إن المحدثين طعنوا فى كـل هـذه الأحاديـث بمختلف التعلات .

وختم الفصل بالدروس المستفادة من هذا العرض ..

١. إن تعذر التوصل ولو إلى حديث متواتر تـواتراً لفظيـاً حيث أن حديث "من كذب على" اختلف فيه لوجود لفظة "متعمداً" فى روايات وإسقاطها فى روايات أخرى يـدل على أن عامة الحديث قد رويت بالمعنى .

٢. أن تركيز التواتر على موضوعات المهـدى، والـدجال ونزول عيسى – ومعجزات الرسـول يـدل علـى أن

الوضع كان وراءها. فإما أنها وضعت دون أصـل، أو أنها وضعت على أصل واه. وكان الغرض من ورائهـا – تعميق الإيمان بها كجزء من العقيدة .

٣. أن وجود تواتر فى هذه الموضوعات، مع وجود علـل فى روايات بعض الأحاديث التى تعالج أصـولا هامـة يصور جريرة التعويل على السند، وليس المتن كمـا أن هناك أحاديث ترسى مبادئ هامة مثـل حـديث "إنمـا الأعمال بالنيات" وحديث "لا ضرر ولا ضـرار" هـى أحاديث آحاد ولا يقلل من أهميتها أن تكون أحاديث آحاد كما لا يرفع من أحاديث المهدى والدجال وحنين الجذع الخ.. أن تكون أحاديث متواترة.. وإصـابة الأحاديـث التى أوردناها بعلل فى السند لم يمنع أن تتلقاها الأمـة بالقبول .

٤. ذهب بعض المحدثين أنه إذا اتفق الشـيخان (البخـارى ومسلم) على حديث صار له حكم المتواتر، صرح بذلك الحافظ بن الصلاح والحافظ العراقى وابن دقيق العيـد وابن حجر والعينى والسيوطى والعسـقلانى وغيـرهم.

وفى نظرنا أن هذا تعسف وغلو تأباه طبيعـة تصـنيف الحديث .

بهذا الفصل ينتهى الباب الأول من كتاب "السُنة فى الفقه التقليدى"

الباب الثانى

السُنة فى الفقه الجديد

قدم المؤلف للباب بمقدمه موجزة لينتهى إلى أن الدعوى التقليدية فى التمسك بالسنة كما أوردها المحدثون والدعوى التى تستبعد السنة وتكتفى بالقرآن مرفوضتان .

إن تحقيقات المحدثين السابقين وما وضعوه من أصول لا يكفى أبداً وأن تمحيصنا قد يستبعد ما بين الربع والنصف مما بين أيدينا من أحاديث بما فى ذلك الصحاح .

وفى مقابل هذا، فنحن أيضاً لا نسيغ فكرة استبعاد الأحاديث والاكتفاء بالسنة الفعلية والعملية، لأن ذلك لن يحل المشكلة فحتى فى الصلاة التى يعتبرونها نموذجا لمرجعية السنة الفعلية، فإن الصحابة لم يسمعوا من الرسول ما يقول فى ركوعه وسجوده وتشهده. وإنما علموا ذلك من السنة القولية ومما قاله الرسول ونقله الصحابة بطريقة العنعنة أو حدثنا .

فضلاً عن أن الأحاديث التى رواها المحـدثون وإن تضمنت مئات أو ألوف الأحاديث المنكـرة، فإنهـا أيضـاً تضمنت مئات أو ألوف الأحاديث الرائعة التى تـنم عـن أن صاحبها هو الرسول ولا يوجد مبرر لاستبعادها ولا يستطيع مسلم أن يجرى يده عليها بمحو، أو يقـف أمامهـا موقـف التجاهل، فضلاً عن أنها ليست وقفاً على المسـلمين. فهـى جزء من التراث الحضارى للإنسانية جمعاء .

الفصل الخامس :

السُنة فى القرآن الكريم ..

تحت العنوان الفرعى.. **ا والرسول** يلفت الكاتـب الانتباه إلى الآيات العديدة فى القرآن الكريم التى تأمر بطاعة الرسول، بل وتربط ما بين طاعة الرسـول وطاعـة ا ولا جدال أن لهذه الآيات معناها العميق خاصة عندما يصدر من دين التوحيد .

وقد استلهم المؤلف هذه الآيات ليبدع فكرة "الـدوائر الثلاث للسنة: وهى السنة الحياتية، والسنة العبادية، والسـنة القيادية " وهذه الدوائر الثلاث كانت تملأ وجـود المسـلمين وتغطى قضاياهم كأفراد يتعاملون بعضهم مع بعض وكعبـاد ا . وكأعضاء فى جماعة تدار طبقاً لتوجيهات قرآنية يطبقها الرسول وبهذه الطريقة انتفت المشاكل طوال الحقبة النبوية .

ولم يفرق المسلمون بين هـذه السـنة، وتلـك. لأن القرآن الكريم تحدث عن كل هذه المجالات دون تفريق وقام الرسول بتطبيق ما جاء فى القرآن عنها .

شاهد المسلمون هذا بعيونهم، ورأوه عملاً ومسـلكاً وتصرفاً وقرارات كما رأوه صلاة وحجاً وزكاة وعبادات .

وكان الإسلام بالنسبة إليهم مـنهج حيـاة، ودعـوة تحرير، ونقلة من الظلمات إلى النور ومن السفاهة إلى الرشد ومن الانسياق وراء الشهوات إلـى الالتـزام بـآداب وقـيم موضوعية نبيلة ..

وعقب الفصل على ما ذهب إليه الفقهاء عندما قـالوا أن فعل الرسول ما لم يقترن به أمـر مثـل "صـلوا كمـا رأيتمونى أصلى" أو "خذوا عنـى مناسـككم" فإنـه لا يفيـد الوجوب بأن هذا ينطبق على قربات الرسـول التـى كـان يمارسها بصفته النبوية من صلوات طويلة، ودعوات مستمرة الخ ..

ولكن إذا تعلق الأمر بخلائق الرسول من وفاء وكرم وصدق وإخلاص وشجاعة فهل الرسول فى حاجة لأن يقول

لهم افعلوا كما أفعل؟ ولو قال ففيم إذن تكون الأسـوة التـى تنبعث من النفس؟ إن الرسول لا يمكن أن يقول لهم افعلـوا كما افعل ولاهم بقادرين على أن يفعلوا ما فعل. ولكن لهم أن يقتبسوا من أعماله ما يطيقون كل حسب قدرته، ولا حسـيب عليه إلا نفسه، فهذه هى "السنة" هى السيرة وهى كما قـدمنا أصدق معانى السنة .

والقضية بعد هذا ليست الوجوب الفقهى الـذى قـد يستلزم وازع السلطان وتطبيق عقوبات لأن الوجوب فى كل الأديان – بما فى ذلك الإسلام – يعتمد بالدرجة الأولى على الإيمان فتبعاً لإيمان كل واحد ودرجة استيعابه وفهمه تكـون درجة الوجوب عنده .

وتحت العنوان الفرعى **"السـنة كدسـتور للقيـادة"** أوضح المؤلف الأهمية القصوى للسنة السياسية وما وضـعه ا تعالى للرسول من قواعد ومبادئ فى هذا المجال وأن ما ذهب إليه الفقهاء من أنها لا تعد تشريعا كان له أثر فى فساد الحكم وتغلب الملك العضوض .

ويلحظ المؤلف :

إن كلمة الرسول "لو أن فاطمة بنت محمـد سـرقت لقطع محمد يدها" أرست سيادة القـانون واستأصـلت شـافة المحسوبية طوال الخلافة الراشدة. وكان يمكن أن نستمر لـو لحظت واعتبرت سنة مقدسة .

وفى أحد كانت الهزيمة الأولى للمسلمين لأن الرمـاة خالفوا أوامر الرسول المشددة بعدم تركهم لمكانهم.. ولكـنهم عندما بدت بوادى النصر – تركوا مكـانهم ليشـتركوا فـى المغانم، ولمح خالد بن الوليد قائد المشـركين ذلـك فـاقتحم مكانهم الخالى، وكانت النتيجة الهزيمة .

وبعد ذلك بمائة سنة تقريباً جاءت الهزيمة الثانية التى أوقفت المد الإسلامى فى أوربا هزيمة "بـلاط الشـهداء". أو بواتيه سنة ١١٤هـ، ٧٣٢م للسبب نفسه إذ غادر قسم كبيـر من الجنود البربر مواقعهم عندما سمعوا بـأن الإفـرنج قـد احتازوا الغنائم الكثيرة التى كانوا قد حصـلوا عليهـا مـن انتصارات سابقه فحدثت الهزيمة .

ومنذ أن اختلف عثمان عن أبى بكر وعمر فى تحديد مرتب الحاكم وسلطته فى توزيع الأموال وقد تكررت القصة من عهد معاوية حتى ما يحدث اليـوم فـى دول الـنفط إذ أصبحت المالية العامة هى والمالية الخاصة شـيئاً واحـداً، وأصبح ملوك هذه الدول هم أغنى أغنياء العـالم بـدء مـن السلطان "بلقية" حتى شيوخ الخليج والسعودية .

أريد أن أقول أن لو كانت مواقف الرسول السياسـية والمالية "للسنة" مقررة ومؤكدة يدمجها علماء الحديث والفقـه فيما يدمجون ويدرسونها فيما يدرسون.. ويعد إخلال القـادة بها مخالفة جسيمة لكان من المحتمل أن لا تتفشى أو تتضخم هذه الظواهر السيئة كما تفشت وتضـخمت فـى المجتمـع الإسلامى حتى أصبحت على شناعتها الأمر المقرر .

وعاد المؤلف مرة أخرى إلى قضية الإمامـة فـى الفقه الإسلامى وكيف تميعت ما بين تفريط السنة، وإفـراط الشيعة بين أن تكون من فروع الفقه السـنى أو أن تكـون "لؤلؤة" العقيدة الشيعية ..

والحق أن الإمامة (وأن شـئت قلـت الخلافـة أو الحكم) ليست من الفروع – كما أنها ليست من لب العقيدة. ولكنها واسطة العقد فى الشريعة وأهم ما فيهـا. إذ كيـف تعنى الشريعة بسارق أو زان وتتجاهل الحاكم الذى يضـع السياسات ويحكم بين الناس ويشرف على تطبيق الشـريعة ..

الفصل السادس

الرسول والبلاغ المبين ..

يؤمن المؤلف أن ا تعالى أوكل إلى الرسول مهمة البلاغ، وبيان هذا البلاغ، وأثبت هذا وأوجبته آيـات عديـدة صريحة .

ولكنه يتساءل لماذا وجب أن يكون هناك بيان بجانب البلاغ .

الرد الفقهى التقليدى هو أن فى القرآن مجملاً يحتاج إلى بيان.. ووجود المجمل أمر واضح لكـل مـن يتصـفح القرآن ولكن بعض الفقهاء، على وجه التعيين داود الظاهرى، أنكر وجوده فى القرآن على أساس "إنه إذا لم يرد منه الإفهام فهو عبث غير جائز على ا ، وأن أريد به الإفهام فـإن لـم يقترن به ما يوجب الإفهام كان ذلك تكليفاً بالمحال وأن أقترن ببيانه ما يوجب الإفهام كـان ذلـك تطـويلاً بـلا فائـدة،

فالتنصيص عليه أسهل وأدخل فى الفصاحة من ذكره بـاللفظ المجمل ثم بيان المجمل" .

وهذا كلام منطقى رائق لا يمكن المشـادة فيـه إذا كانت القضية قضية منطق صورى، ولم يجد الإمام الـرازى ما يرد عليه سوى "إن ا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد" ! .

والرد الحقيقى أن القرآن الكريم لا يحكمه المنطق الصـورى والشكلى والرياضى. فلهذا المنطق حدوده وقصوره، والقرآن أعظم من ذلك، وهناك أبعاد واعتبارات سنلم ببعضها أوجبت وجود المجمل .

فمن ذلك مثلاً أن أسلوب القرآن قد يؤثر الإجمال علـى البيان. المجاز على الحقيقة. وقد يتبـع نسـقاً فـى التقـديم والتأخير ونحت صياغة الكلمة بما يحقـق التـواءم والـنظم الموسيقى، لأن القرآن يريد للبلاغ أن يصل إلى القلـب. وأن يلمس الأوتار الوجدانية فإذا كان ذلك يتطلـب الأجمـال، أو المجاز الخ.. فإن القرآن يأخذ به. وقد يرى القرآن أن النص عدداً، والتحديد كيفاً يميع الصياغة، ويذهب بفنية التصـوير

ويهبط بدرجة النفاذ إلى القلب، فلا يلجأ إليه وهذا مبرر وجيه للجوء إلى المجمل .

ولكنه مع هذا لا يكفى ..

ذلك أن القرآن ما كان ليعجز عن أن يجمـع بـين البلاغـة والتفصيل وقد حدد لنا بأسلوب سائغ يتسق مع مستواه الفنـى تحديداً دقيقاً شروط كتابة الدين فى أطول آيـة مـن آيـات القرآن، ولم يكن ليعجز عن أن يحدد لنـا عـدد الصـلوات وكيفيه ونسب الزكاة وطريقة دفعها وشعائر الحج وطقوسـه ومتى تؤدى الخ ..

وكيف يعجز وهو من لدن ا القدير على كل شئ ..

لابد إذن من حكمة توخاها القرآن مـن عـدم ذكـر التفاصيل. والحكمة التى تبدو لنا هى أن القرآن لم يـرد أن يربط الكليات الملازمة، والباقية أبداً من صلاة وزكاة أو صيام أو حج أو شورى الخ.. بصورة محددة يمكن أن تكون قيـداً على هذه الثوابت، أو عنتاً، أو تحدث عجزاً عن التلائم مـع الأوضاع المتغيرة الخ ..

والله تعالى يعلم أن ستأتى أجيال وأجيال وأن سـيؤمن بالإسلام شعوب من أقصى الأرض، وأن قد يأتى يوم يدرس فيه الإسلام كما يدرس الثوب، ولا يبقى إلا رجل عجـوز أو امرأة فانية يقولون كان قبلنا قوم يقولون لا إله إلا الله فـنحن نقولها، ولا يعلمون صلاة ولا زكاة ومع هذا تشفع لهم هـذه الكلمة وحدها فى النجاة من النار [1] .

---

(١) الإشارة إلى حديث لحذيفة بن اليمان عن الرسول أنه قـال: "يدرس الإسلام كما يدرس وشى الثوب حتى لا يدرى مـا صـيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة وتبقى طوائف من النـاس الشـيخ الكبيـر والعجوز يقولون أدركنا أباءنا على هذا الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها فقال صلة بن زفر ما تغنى عنهم لا إله إلا الله وهم لا يدرون ما صلاة ولا صيام ولا نسك ولا صدقة فأعرض عنه حذيفة ثم رددها عليه ثلاثاً كل مرة يعرض عنه ثم أقبل عليه فى الثالثة فقال له يا صله.. تنجـيهم من النار قالها ثلاثاً قال الحاكم سنده صحيح على شـرط مسـلم ولـم يخرجاه. قلت وأقره الذهبى ويؤيده ما ثبت عن مسلم من حديث عثمان قال. قال رسول الله من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخـل الجنـة كتاب هداية المقتفى فى شرح وترتيب مسند الحصفكى للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا – مخطوط لم ينشر ص١ وأخرجه ابن ماجة فى الفتن .

في الوقت نفسه ما كان يمكن أن تتـرك التفاصـيل لاجتهاد الأفراد أو توضع تحت هوى النفوس. وكان لابد من ضابط لها يضبطها دون أن يكون بمستوى الإلزام القرآنـى. وإلا لأوردها القرآن نفسه ..

من هنا جاءت وظيفة البيـان، ومـن المحتمـل أن الأوائل لم يفطنوا إلى الحكمة فيه لأن البيان النبـوى جـاء مصاحباً للبلاغ القرآنى فى مكانه وزمانه، فكانـت الحكمـة خافية. وإنما تظهر الحكمة عندما يتطاول الأمـد. أو تتغيـر الظروف أو يتم التطبيق فى بلاد أخـرى. فقـد كـان مـن الطبيعى أن تكون الزكاة وعتق الرقاب الخ.. بالنياق والجمال أو الحبوب الموجودة فى جزيرة العرب .

ولهذا لم تبين الثوابت القرآنية المحددة فى البلاغ فى مضامينها "الزكاة" ونرى البيان لهذه الزكـاة. فيمـا يحـدده

أقول: ما أشبه هؤلاء بأحفاد المسلمين المهاجرين فى أوربـا وأمريكـا الذين لا يعلمون من الإسلام إلا لا إله إلا ا . فهم يقولونها ..

الرسول من نسبة فى الإبل أو الحبوب ممـا كـان مفهومـاً وموجوداً لدى العرب[1] .

الوحى السُنى :

نحن نؤمن أن الرسول فى قيامه بالبيان العملى كـان يصدر عن نفس صنعها ا على عينه ووفقها وعصمها. وأنه فى بيانه الشفوى كان يصدر عن وحى، ولـيس عـن رأى خاص، أو اجتهاد فردى .

وليس سندنا فى هذا الآية التى لا يمل المحدثون من تكرارها، واتخاذها سنداً: آية ﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو

---

(٢) وقد فاتت هذه الحكمة على فقهاء السعودية الذين يفتـون حتى اليوم بأن صدقة الفطر لابد وأن تكون صاعاً من تمر أو شـعير الخ.. ولا تغنى عنها النقود، بحجة أن النقود كانـت موجـودة وقـت الرسول ولم يأخذ بها .

إلا وحى يوحى[١] ﴾ لأننا نؤمن أن المقصود بالآية هو القرآن الكريم. وهذا لا ينفى أن الرسول لا ينطق عن هوى، ولكنـه لا يعنى أن يكون كل ما ينطق به "وحيا يوحى" فالرسول كان يقود الجيوش، ويفصل فى القضايا، كما كان يمارس حياتـه كزوج وإنسان يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ويؤدى هذه الأدوار باجتهاد يتوخى فيه الخير والمصـلحة لا الغـرض والهوى. ولكنه قد لا يهتدى إلى الرأى الأمثل، كمـا حـدث عندما اختار منزله فى موقعة بدر ولما كشف له الحباب بـن المنذر ذلك فتركه وأخذ بما أرتـاه الحبـاب أو عنـدما أراد مصالحة اليهود عندما أشتد الأمر بالمسلمين يوم الأحـزاب. ورفض الأنصار ذلك – فرجع عن مصالحتهم .

---

(٢) قال الشيخ على حسب ا فى كتابـه أصـول "التشـريع الإسلامى": فإما قوله تعالى:﴿وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحـى يوحى﴾. فمع الاعتراف بأنه ﷺ لا ينقاد إلى هواه فى قـول أو عمـل لمكانه من الوحى. ينبغى حمل الكلام فى الآية الأولى مع غيره، لأنهـا لو كانت عامة لكان كل كلامه وحيا لا يحتمل الخطأ وقد شهد القـرآن بغير هذا حين عاتبه على أخطاء وقع فيها (ص ٩٩) ..

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للبيان :

فمعنى البيان أن يفصل مجملاً أو يوضح غامضاً أو يخصص عاماً.. وهذا فى صميم الرسالة التى كلف بها. ومن غير الجائز أن يتحكم أى إنسان بإرادته الخاصة فى تفسـير وتأويل وتبيين النصوص القرآنية، وما يتضـمن هـذا مـن تخصيص عام، أو تبيين غامض أو تفصيل مجمل – حتـى لو كان رسولاً نبياً. لأن من بدائه الإسلام أن ا وحده هـو الشارع، وأن أى مشاركة له فى هذا هى نوع من الشرك .

من هنا فنحن نقطع بأن الرسول عندما قال بعـد أن نزلت سورة الأعلى ﴿سبح أسم ربك الأعلى﴾ "اجعلوها فـى سجودكم" فإنه لم يقلها تلقائياً أو عن اجتهاد بل كان يسـتلهم وحياً وعلى هذا يمكن حمل الأحاديث التى جـاءت عـن أن الرسول "أوتى القرآن ومثله معه" .

ولكن هذا الوحى يختلف عن الوحى القرآنى.. وفى نظرنا أن هذا الاختلاف أمر قائم شكلاً وموضـوعاً وقـائم بحكم الواقع وبحكم الواجب. ولو لم يختلـف عـن الـوحى القرآنى لما كان هناك مبرر له، ولأغنى عنه الوحى القرآنى.

أما التفرقة التى يدعيها المحدثون والفقهاء عن أن هذا وحـى لا يتلى فهى واضحة الركاكة والافتعال وهى تفرقـة غيـر دقيقة. فالقرآن بالإضافة إلى أنه وحى فإنه معجزة الإسلام – ولا يجوز مقارنة أى نص آخر به – وقد تمشى الأعجاز فى ألفاظه. ومعانيه وقيمه وإيحاءاته. بحيث تتفاعل مـع الـنفس وتبدد ظلامها وشكوكها وتخلقها خلقاً جديداً، وتحـتفظ بهـذه الصفة أبد الدهر. وكل يوم يستكشف المفكرون جانباً جديـداً منها .

إن لدينا أوصافاً دقيقة لكيفية نزول الوحى القرآنـى على الرسول ونعلم منها وجود جبريل وتلقينه الرسول ومـا اقترن به ذلك من ثقل حتى لتنؤ الناقة وتكاد تبرك. وقد يسمع الرسول مثل صلصله الجرس أو دوى النحل وقـد يتفصـد عرقاً فى الليلة الشاتية ويتمخض هذا كله عن آيات قرآنية .

ولكننا لا نقرأ عن وصف كهذا بالنسبة للوحى السنى – وحى البيان – وإنما نقرأ تعبيرات للرسول تنم عن وحـى ولكن ليس بالوحى الذى كان جبريل ينزل عليـه بـالقرآن،

ولكن يلهمه الرسول. فنعرف عدداً من الأحاديث تبدأ بكلمـة "أمرت" أو "نفث فى روعى" مثل :

- إن روح القدس **نفث فى روعى** أن لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها. فاتقوا ا واجملوا فى الطلب .
- **أتانى آت** من ربى فقال صل فى هذا الـوادى المبـارك وقل عمرة فى حجة .
- **أمرت بأن** أسجد على سبعة أعظم .
- **أمرت بقرية** تأكل القرى يقولون يثرب وهـى المدينـة تنفى الناس كما ينفى الكير خبث الحديد .
- **أمرت بيوم** الأضحى عيداً جعله ا لهذه الأمة .
- أتانى جبريل فأمرنى أن أضع هذه الآيـة أن ا يـأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى هذا الموضع من هذه السورة ٠آية ٩٠ من سورة النحل) .
- وروى ابن عباس قال لما نزلت آخر آية على النبى ﷺ وهى قوله ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى ا ثم توفى كل

نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ قال جبريل ضعها على رأس ثمانين ومائتى آية من سورة البقرة .

دلالة رفض تدوين السُنة :

فى السنة التى جاء بها "الوحى السنى" قضية على أعظم جانب من الأهمية والخطورة والدلالة اشتجرت فيها الأقلام دون أن يصل البحث فيها إلى المغزى منها **هى نهى الرسول عن تدوين السنة.** وقد عالجناها ببعض التوسع فى كتابنا "الأصلان العظيمان" وأوردنا ما قاله مؤلف "الحديث والمحدثون" الذى يمثل الاتجاه التقليدى، وما قاله السيد رشيد رضا [1]. وغلبنا أن يكون آخر الآمرين من الرسول هو النهى، وإن كل ما يحتجون به من أذن الرسول لشخص (أبى شاه) فى كتابة إحدى خطبه – أو لعبد ا بن عمرو بن العاص هو ما يستدل به على أن النهى كان عاماً، والأذن كان استثناء كما لا يجدى شيئاً ما يوردونه من كتابة على بن أبى طالب لصفحة فى قراب سيفه "ثلاثة أحاديث" .

---

(١) الأصلان العظيمان "الكتاب والسنة" للمؤلف من ص ٢٦٨ إلى ص ٢٧٥ .

وشرح المؤلف هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد وأستشهد فى ذلك بأقوال من شيوخ الأزهر ودعـاة السـنة. لينتهى إلى المقدمات الآتية :

١. نهى الرسول عن كتابة حديثه – والتصـريح كـان استثناء .

٢. نهى الخلفاء الأربعة الوفود الذاهبة الأمصـار عـن رواية الحديث .

٣. تحريق أبو بكر لما لديه من حديث .

٤. رفض عمر بن الخطاب الصريح كتابة السنن "حتـى لا يلبس شيئاً بكتاب ا " .

٥. توجيه عثمان المسلمين الاقتصار فى الأحاديث علـى ما كان معروفاً أيام أبى بكر وعمر .

٦. تنديد على بن أبى طالـب بالـذين يخوضـون فـى الأحاديث ودعوتهم للاقتصار على القرآن .

٧. رفض الصحابة الذين رووا أحاديث أن تكتب هذه الأحاديث حتى "لا تصير مصاحف" وإن أجازوا لمن سمعها أن يرويها .

٨. أهم من هذا كله أن السنة لم تدون عمليا إلا على رأس السنة الأولى بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز .

إن لهذا كله دلالة كبيرة تترابط مع الحقائق الرئيسية التى أبرزناها فى هذه الفقرة وتتكامل معها .

وهذه الدلالة هى :

أولا: اقتصار القرآن الكريم على المجمل والكليات دون ذكر التفاصيل، وأن هذا لا يمكن أن يكون عجزاً أو سهواً أو نسياناً "وما كان ربك **نسياً"، وإنما له حكمة هى أن لا يكون التأبيد القرآنى للتفاصيل ولكن للكليات وحدها .**

ثانياً: إيكال القرآن تبيان هذه التفاصيل إلى الرسول عن طريق الوحى السنى لأنه من غير المتصور أن لا تحدد، وفى الوقت نفسه أغفل القرآن تحديدها .

ثالثاً: قيام الرسول بهذا البيان وتحديد التفاصيل عن طريق الوحى السنى الذى هو أقل من الوحى القرآنى ولو كان فى مثل قوة الوحى القرآنى لأفترض أن يأتى به القرآن نفسه .

رابعاً: نهى الرسول عن كتابة حديثه ورفض الخلفاء الراشدين.. والصحابة الكتابة .

الدلالة الوحيدة التى تُستخلص من هذه الواقعة أن الجميع: الرسول، والخلفاء الراشدين والصحابة أرادوا عدم تأبيد ما جاءت به السنن من أحكام رغم التزام جيل الرسول والأجيال بعده بها ما دامت لا تمثل عنتا، أو حرجاً، فإذا حدث هذا، أو جاءت أجيال بعوامل جديدة لم تكن معهودة لجيل الرسول .

ففى هذه الحالات يجتهد للتوصل إلى حلول تتفق مع الثوابت القرآنية حتى وإن خالفت الأحكام السنية التى جاء بها وحى أقل من القرآن وفى الوقت نفسه، نهى الرسول عن تأبيدها بالتسجيل .

وليس أدل على موضوعية المؤلف من أنه مع هـذا الموقف الذى يظن أنه حاف على الموقف التقليدى، أنه فـى قضية "تشريع أو لا تشريع" خالف الفقهاء والمحـدثين فـى الأخذ بما وضعه الرسول من مبادئ وأسس فى قيادة الأمـة والمجتمع. فأوجب الأخذ بها على حين أن الفقهـاء قـدامى ومحدثين يرون أنها ليست تشريعاً ..

الفصل السابع :

العرض على القرآن الكريم ..

أشار الفصل إلى ما جاء فى فصل "من التشدد إلـى الترخص" عن الطابع الذاتى الذى أخذته فنون السنة روايـة ودراية نتيجة لأنها قامت على الاجتهاد الفردى الذى لابد وأن يتفاوت تفاوتاً كبيراً ما بين الأفـراد تبعـا لدرجـة الـذكاء والاجتهاد والقدرة على التحصيل والمعرفة فضلاً عن المزاج الذى يؤثر على الناس والأوضاع الاقتصادية والسياسية التى تتحكم فيهم وأورد العديد من الأحاديث التى يصححها بعض الرواة، بينما يرفضها رواة آخرون مما يوضح أن المعـايير التى وضعها المحدثون لم تنجح تمامـاً فـى حسـم شـأفه الاختلاف، أو وضع المعايير الموضوعية التى يحتكم إليها .

ولكن المؤلف مع هذا لم. يرفض كـبعض الكتـاب الإسلاميين أحاديث بناء على أسباب لا تبرر هذا الرفض ولا تخلو من الذاتية. وضرب الفصل المثل بـرفض حـديث "إذا ألتقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النـار الـخ..

وحديث "من رأى منكم منكرا " ومثل حديث "غسل اليد عند اليقظة لأنه لا يعلم أين باتت يده" وحديث " إنا وا لا نولى هذا العمل أحداً سأله أو حرص عليه" فهذه الأحاديث لها ما يبررها، واستبعاد بعض الكتاب لها هو مما يوضح الحاجة إلى منهج موضوعى .

وليس هناك من منهج يماثل القرآن الكريم، ولا يمكن لأحد أن يعترض على هذه الفكرة بما فى ذلك المحدثون أنفسهم ..

وقال الشيخ السباعى فى تعليقه على حديث "إن الحديث سيفشو عنى فما أتاكم يوافق القرآن فهو منى وما أتاكم يخالف القرآن فليس منى. قال ".. هذا ما قاله العلماء فى هذا الحديث من جهة سنده ومتنه على أنه لو صح لما كان فيه دليل للمخالفين فيما ذهبوا إليه فإن الحديث ينفى عن رسول ا ما خالف القرآن ويلزمنا بكل ما وافق القرآن وهذا ما يقوله العلماء قاطبة من أن السنة الصحيحة ولو أثبتت أحكاماً جديدة لا تخالف كتاب ا فى شئ **فإذا جاء فى بعض الحديث ما يخالف أحكام القرآن فهى مزورة باتفاق، وقد**

قال ابن حزم ليس فى الحديث الذى يصح شئ يخالف القرآن .

إذن ليس هناك غضاضة فى الاحتكام إلى كتاب ا . وفى الحق أنه المعيار الوحيد الذى ليس فحسب يمكن الالتجاء إليه. بل هو الوحيد الذى يهدينا سواء السبيل .

والقضية التى تحتاج إلى تفصيل ليست قضية العرض على القرآن الذى تحكم به البداهة والأصول والذى أمر به الرسول والخلفاء الراشدون. وأعترف به معظم العلماء والفقهاء رغم مماحكة بعض المحدثين، **ولكن القضية هى أن أحداً لم يحاول أن يطبق هذا المبدأ تطبيقاً عملياً ومنهجياً** ولعل البعض فكر فى هذا ثم وجد أن تطبيقه سيقضى عليه باستبعاد العديد من الأحاديث وأن هذا سيفتح عليه أبوابا من الاتهام لا قبل له بردها فآثر السلامة وأكتفى بتقرير المبدأ دون محاولة تطبيقه .

والمخالفة أو الاتفاق مع القرآن تظهر إما بالمقارنة بنصوص الآيات أو بالمقارنة بمفهوم الآيات فى إجمالها والقيم والمثل التى هى روح الإسلام، كالحرص على العدل.

والحرية فى العقيدة، والتنديد بالظلم والطغيان والأمر بالأنفاق والوفاء بالعهود الخ ...

وقد تتملك الدهشة بعض الناس عندما نرى أن إعمال هذا المعيار سيجعلنا نستبعد عـدداً كبيـراً مـن الأحاديـث المتداولة. لهؤلاء نقول ما قاله عبد ا بن عباس "كنا نحدث عن رسول ا ﷺ إذ لم يكذب عليه فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه" وما أمر به عثمان بن عفان من عدم التحديث بحديث لم يسمع به وقت الشيخين ومـا قالـه الشيخ ظفر أحمد العثمانى مؤلف "قواعد فى علم الحديث" كل حديث لم يعرف فى زمن الخلفاء الأربعة، بل لم يعرف فـى زمن الشيخين بل بحـث عنـه المتـأخرون وفتشـوا عنـه بالارتحال إلى بلاد بعيده وأرض شاسعة ولم يكن له أثر فى أهل الحجاز ولا أهل المدينة ولا أهل العراقين فلا حجة فيه".

وعرض الأحاديث على القرآن سيؤدى بنا إلى :

١. التوقف أمام الأحاديث التى جاءت عن **المغيبات بـدءاً من الموت حتى يوم القيامة والجنة والنار** فهـذه هـى مـا استأثر ا تعالى بعلمها. وحتى لو كشف عنهـا للرسـول.

فليس لكى يقولها الناس لأنها لن تعد غيبا وقد قالت السـيدة عائشة رضى ا   عنها من "زعم أن محمداً يعلم ما فى غـد فقد أعظم الفرية على ا " وتحدث القرآن مراراً وتكراراً عن الساعة ووضح للرسول ماذا يقول عنها ..

٢. نحن نتوقف أمام كل الأحاديث التى جـاءت **بتفسـير المبهمات فى القرآن،** وكل ما جاء عن نسخ فى القـرآن أو وجود آيات أو سور ليست فى المصحف. كما نتوقف عـن الأحاديث التى جاءت عن أسباب النزول .

وتوقفنا هو لسبب موضـوعى وآخـر شـكلى أمـا الموضوعى فهو أن ا   تعالى أراد لهذه المبهمات أن تظـل مبهمة ولو أراد العلم بها لذكره. ولكن ذكر هـذه المبهمـات يخالف أصلاً قرآنيا هو الاقتصار على الكليـات، والتركيـز على المغزى وليس السرد القصصى، والتفاصيل بالإضـافة إلى أن تمييعها للأسلوب، وتشتيتها للاهتمـام يكـون علـى حساب المغزى، وتثير قضية الإثبات التاريخى المعقدة التـى قلما يتوصل إليها .

أما السبب الشكلى فهو أن هـذه الأحاديـث تحكـم روايات معظمها ركيك وسقيم ومشبوه ويناقض بعضها بعضاً فى التنزيل الحكيم قطعى الثبوت. ولا يمكن لمثلها أن تتصدى لمثله. فهى مرفوضة شكلاً وموضوعاً .

وأى واحد يقرأ القرآن ثم ينظر فى هـذه الروايـات فكأنما انحط من حالق أو خـر مـن السـماوات المفتوحـة المشرقة إلى الأزقة المظلمة المهلكة .

٣. ونحن نتوقف أمام أحاديث **تخالف الأصول القرآنية – بوجه خاص العدل** – وما جاء به القرآن من تحديد المسئولية الفردية، وأنه لا تزر وازرة وزر أخرى .

٤. نحن نتوقف أمام الكثير من الأحاديث التى جاءت **عن المرأة بدءاً من** خلقها من ضلع أعوج حتى حجابها حتـى لا تظهر إلا عينا واحدة. كما نطوى كل الأحاديث التى جـاءت عن **الزواج والطلاق وأحكام الرقيق وأحاديث الفىء والغنائم** باعتبارها خاصاً بمرحلة معينة انتهت وطويت. ويجـب أن تعالج اليوم فى ضوء الثوابت القرآنية .

٥. كذلك نحن نستبعد الأحاديث المتكررة عن **معجـزات الرسول** من شق الصدر أو حنين الجذع الخ.. لأنها تخـالف القاعدة المحورية فى الإسلام وهى: أن معجزة الإسلام هـى القرآن وأنه لم يحدث أن حمل الرسول أحداً علـى الإيمـان نتيجة لمعجزة جلاها وإنما حملهم على الإيمان بما كان يتلـو من قرآن .

وذكر هذه المعجزات يوهن من أثر القـرآن، ومـن حقيقة أن الإسلام عندما جعل معجزته كتابا كان يؤذن بعهـد العقل والفكر والكلمة، وينهى عهـد المعجـزات والإذعـان والخرافة ..

ونصوص القرآن صريحة فى نفى كل معجزة سوى القرآن [١] .

---

(١) يذكرون من معجزات الرسول انشقاق القمـر، وحـبس الشمس، ورد الشمس بعد غروبها، ورؤيته الرحمة والسكينة، ورؤيتـه الحمى وسماع كلامها، ورؤيته الفتن، والدنيا وسماع كلامها. ورؤيتـه الجمعة والساعة وتجلى ملكوت السـموات والأرض واطلاعـه علـى أحوال البرزخ والجنة والنار وأحوال يـوم القيامـة وإحيـاء المـوتى

٦. ونحن نتوقف أمام كل الأحاديث التـى **تكفـل ميـزة خاصة لأشخاص أو أماكن أو قبائل الخ..** لأنها تخالف قاعدة رئيسية من قواعد الإسلام هى أن الميزة إنما تكون بالعمـل والتقوى وليست بالإحسـاب أو الأنسـاب.. وأن ا تعـالى اصطفى بنى إسرائيل، ولكنهم لما لم يقوموا برسالتهم غضب عليهم وأنزلهم أسفل سافلين مما يوضح أن الحظوه عنـد ا إنما تكون بالعمل، كما أن هذه الأحاديث تخـالف أحاديـث عديدة تنفى أن يكون للقربى أثر " يا صفية يا فاطمة أعملـى فإنى لا أغنى عنك من ا شيئاً " .

وطبقاً لهذه فإن الأحاديث عن فضائل قريش، بما فيها "الأئمة من قريش" أو غيرها من قبائل العرب أو الفـرس أو الترك الخ.. وكذلك الأحاديث عن فضل مدن أو أماكن معينة باستثناء مكة لوجود البيت العتيق بها، والمدينة لوجود مثوى الرسول بها والمسجد الأقصى "الذى باركنا حوله"..

والأرض وسماع كلامهم وإبراء الأعمى ومن فقئت عينه وقد قـدرت طائفة من علماء الأخبار معجزات الرسول غير القرآن بألفين وقـدرها غيرهم بثلاثة آلاف (أنظر فتح البارى ج٦ ص ٣٧٦) .

٧. الأحاديث التى تخالف الآيات العديدة فى القرآن الكريم **عن حرية الاعتقاد .**

٨. هناك أحاديث **جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها فى ضوء القرآن فما لا يخالف القـرآن يقبـل ومـا يخالفه يستبعد.** فتحريم زواج المرأة على عمتهـا وخالتهـا. وتحريم لحم الحمر الأهلية أمور لا نرى مانعا فيها، ونجـد فيها قياساً سليماً .

وهناك أحاديث مثل المسح على الخفين فنحن نتقبلها كرخصه من حق الرسول تقريرها لأنه "رحمة للعـالمين" و "عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم" وأنه "لو يطيعكم فى كثير من الأمر لعنتم" وهى تتفق مع مبدأ التيسير، وهو أصل إسلامى جاء به القرآن والرسول فـنحن نتقبل شاكرين هـذه الرخصة، ونرى أنهـا مـن صـلاحية

الرسول أما غسل الأقدام فى الوضوء فنحن نرى له حكمه لا تخفى، وإن كنا نجيز إعمال الآية[1]، أى المسح ..

ولكننا نتوقف عند حـديث الـرجم لأنـه يخـالف النصوص القرآنية التى جاءت عن الزنا، ولأنه يمثل عقوبـة أقسى مما جاء به القرآن. وللرسول أن يسن ما فيه تخفيـف ورحمة. بحـكم ما سمح به القرآن له وأشرنا إليه. ولكن لا يجوز أن يسن حكماً أقسى مما جاءت به الآيات "لست عليهم بجبار" ..

ويبدو أن الرسول طبق ما جاء فى التوراة خاصـة وأن التطبيق الأول للحد إنما كان على يهوديين. ويعد هـذا العمل من اجتهاد الرسول أما الذى ينسبه إلى وحى فيغلب أن يكون موضوعاً .

---

(١) نحن نرى أن الآية ٦ من سورة المائـدة تقتضـى كسـر "أرجلكم" عطفا على "برؤوسكم" وأن هذا هو ما يحكم به السياق .

٩. نحن نتوقف أمام **كل الأحاديث التى تنذر بعقاب رهيب على أخطاء طفيفة، وتعد بنعيم مقيم لكل من يتلوا أوراداً أو يصلى نوافل ..**

١٠. الأحاديث التى جاءت **عن الأكل والشـرب واللـبس والزى والركوب** وما إلى ذلك من شئون الحياة الدنيا لا تعـد ملزمة فى كل شئ وإنما هى أخبار عن واقع الحياة اليوميـة فى جزيرة العرب فى القرن الأول للهجرة، وتؤخذ كجزء من التاريخ .

١١. نحن نؤمن أن الأحاديث التى تنص على طاعة الحاكم، "وان ضرب ظهرك وأخذ مالك". والصلاة خلـف كـل بـر وفاجر موضوعه .

١٢. نحن نستبعد حديثين عن الميراث نسخا ما جـاء فـى القرآن وقد شرح هذا الموضوع باحث عنى به بوجه خـاص فقال :

أسند إلى النبى ﷺ حديثان نسخ بهما جانباً كبيراً من أحكام الإرث التى جاءت فى القرآن هما :

الحديث الأول: عن عبد ا   بن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: (ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجـل ذكر) .

ويقصد بأهل الفرائض هم الورثـة الـذين حـددت الشريعة ميراثهم بسهام مقدرة من التركة، ومعنـى الحـديث إعطاء هؤلاء الورثة فروضهم أولاً، وإعطاء ما بقـى منهـا إلى أقرب رجل إلى الميت من جهة الأب، وهـم العصـبات الذكور الذين كانوا يرثون لوحدهم فى الجاهلية، وحرمان من هم فى درجتهم من نساء وذوى أرحام من الميراث معهم .

الحديث الثانى: الذى نسخ أحكام القرآن هو الحديث الذى رواه الترمذى وابن ماجة عـن النبـى ﷺ إنـه قـال (اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة) .

هذا الحديث يجعل الأخت إذا اجتمعت مع البنت، ولم يكن معها أخ، كالأخ العصبى فى الميراث. ترث مثله ما بقى من فرض البنات، وتحجب عن الميراث مثلما يحجـب الأخ من يليه من العصبات الذكور .

وهذا الحديث يتعارض أيضاً مع آية الكلالـة رقـم (١٧٦) من سورة النساء، لأن الأخت لا ترث بمقتضاها شيئاً مع البنت .

كما أن هذا الحديث يناقض حديث (ألحقوا الفـرائض بأهلها) لأن الأخت ليست بصاحبة فرض مع البنت وليسـت برجل ذكر، إذ لو كانت صاحبة فرض لوجب أن تأخذ سهماً مقدراً من التركة، لا أن تأخذ ما بقى من فرض البنات [(١)] .

وختم الكتاب بخاتمة "نحن أحرص على السنة منكم" وضح فيها أن الحرص الحقيقى على السنة لا يكون بإدخـال ما ليس منها، ولكن بإخراج ما ليس فيها ..

نشر كتاب "السُنة ودورها فى الفقه الجديد" فى رجب الفرد ١٣١٨ - أكتوبر ١٩٩٧ وضم ٢٨٠ صفحة .

---

(١) أحكام الأسرة فى الجاهلية – للأستاذ إبراهيم فوزى – دار الكلمة لبنان ص ١٩٥ .

ملخص

الجزء الثالث من كتاب

نحو فقه جديد

يضم الجزء الثالث بابين كبيـرين الأول "**منطلقـات ومفاهيم**" والثانى "**أصول الشريعة**"، وكل منهما يضم أربعـة فصول ..

الباب الأول

منطلقات ومفاهيم

الفصل الأول

"المستويات الثلاثة لمرجعية الفقه" :

الفكرة الرئيسية فيه هى أن هناك ثلاثـة مسـتويات للفقه الإسلامى.. **الأول هو القرآن، والثانى هـو الرسـول، والثالث هو الفقهاء** وكل مستوى من هذه المستويات متميز، ومع أن المستوى الأول والثانى متقاربـان فـإن المسـتوى الثالث، مستوى الفقهاء، يختلف اختلافاً كبيراً يصل فى بعض الحالات إلى التناقض مع المستويين الأول والثانى. **ويوجـه الفصل النظر إلى أن الفقه المطبق حالياً فى العالم الإسلامى هو فقه المستوى الثالث – فقه الفقهاء .**

ولكى يدلل المؤلف على صحة مقولتـه تلـك فإنـه أجرى مقارنه بين مواقف المستويات الثـلاثة مـن خمـس قضايا هامة هى : (أ) الإيمان با . (ب) حرية الاعتقاد. (ج) العدل سياسياً واقتصادياً. (د) المرأة. (هـ) الرقيق.

وتحدث الفصل فى المستوى الأول – القرآن – عـن موقفه تجاه هذه القضاياً فرأى أنه **بالنسبة للإيمان با** فـإن القرآن الكريم قدم الصورة المثلى للإيمان با لأنـه جعـل

المدخل إليه هو "الخالق" فإنما ينشأ الإيمان با   عندما يتـدبر الإنسان هذا الكون المحيط به، ما فيه من غرائب وعجائب لا تحصى من نجوم وكواكب، وإنسان وحيوان، وبحار وأنهار، وسهول وجبال وليل ونهار وشعوب تختلف ألوانها وألسنتها، وكل هذا يتسم بدرجة عالية من الجمال والإحكام ويسير فـى إطار لا يتعداه ﴿وكل فى فلك يسبحون﴾ فهل وجد هذا الكون عبثا؟ هل أوجدته المصادفة الشرود، هل وُهبت العقل والدقة والضبط وأنا لها هذا وهى كصدفة لا عقل لها ؟ هل أوجـده التطور وهل لهذا التطور عقلاً وغائية يسلك بها فى مراحله ليصل بها إلى هذه النتيجة؟.. أو أن هؤلاء النـاس بتعبيـر القرآن المعجز ﴿خلقوا من غير شئ أم هم الخـالقون﴾ هـذا المنطق الذى يتلاقى فيه القلب والعقل هو الذى يـؤدى فـى النهاية إلى الإيمان با   .

فإذا انتهى القلب والعقل معاً إلى الإيمان بالخالق فإن القرآن يضع سلباً وإيجاباً – ما ينبغى لهذا الخـالق العظـيم، وما لا ينبغى له، فهو لابد، وبالضرورة – أن يكون الأصـل فى القوة والحكمة التى تمكن بها من إبداع وخلق هذا الكـون العظيم وضبطه هذا الضبط الدقيق. فالقوة والحكمة صـفتان

لازمتان له، وكما أنه، وقد خلق كل هذه المخلوقات لابد أنـه يعلم بكل دقيقة من دقائقها، ويرى ويسمع كل ما تلفظ بـه أو تحدثه من أصوات، وما يختلج فى أعماقها لأنها وإن كانـت خافيه فلن تخفى على خالقها وجابلها، ولا يتصور فى مثـل هذه الإله موت أو فناء أو نقص، أما شكل هذا الإله، وذاتـه وطبيعته والطريقة التى يعمل بها فهذا أمـر يعجـز العقـل البشرى عن إدراكه، لأن العقل البشرى له حدود فى الإدراك محصورة فى عالمه، كما أن طبيعة جسمه محكومة بطبيعـة الأرض التى يعيش عليها، وما فيها من ماء وهواء يكفل لـه الحياة وتختلف عن طبيعة الأسماك أو الطيـور، والإنسـان عقلاً وجسماً جزء صغير من الكون العظيم الممتـد ملايـين السنوات الضوئية، وليس هو إلا مجلى لقـدرة ا .. ولـيس عجز العقل البشرى عن إدراك كنه ا تعالى وطبيعته وذاته بالأمر المستغرب، بل هو الأمر الطبيعى، فلا يدرك مستوى الألوهية إلا ما يوازيه، وهو ما لا يتيسر للإنسـان، ولا لأى مخلوق آخر، وما ينفرد به ا تعالى، وعقل الإنسان هو أول من يدرك هذا، لأن أى تصور آخر يخالف طبـائع الأشـياء ولهذا اكتفى القرآن بإشارات محددة، ولكنها جازمـة ﴿لـيس

كمثله شئ﴾ ﴿لا تدركه الأبصار﴾ ﴿قـل هـو ا أحـد ا الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ كمـا يبـرز القرآن أن ا تعالى له "الأسماء الحسنى"، والقرآن كثيراً مـا يعنى بتعبير الأسماء "مفاتيح" أو مصادر، كما فى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ فالأسماء الحسنى هى أصول القيم كالرحمـة، والعدل، والقوة والعلم، والإرادة والحرية، ويـرتبط الإيمـان با فى نفوس المؤمنين بالإيمان بهذه القيم التى تسمو بالنفس وقد يلحظ أن بعض هذه القيم تمثل القوة المطلقة والجبـروت وهو أمر مطلوب لأن من النفوس الإنسانية ما لا يخشـع أو يخضع أو يتأثر إلا بها .

وبالنسبة **لحرية الاعتقاد** فقد قـرر القـرآن **حريـة الاعتقاد بصورة** يمكن أن نضعها تحت خمسة عناوين هى :

أ. **إن الإيمان والكفر قضية لا تهم إلا صاحبها، بمعنـى أنها ليست من قضايا النظام العام وبالتالى فلا تـدخل ولا إكراه عليها من أى جهة .**

ب. **إن الرسل ليسوا إلا مبشرين ومبلغين ولـيس لهـم سلطة لإكراه أو جبر.**

ج. إن الهداية إنما هى مـن ا وطبقـاً لمشـيئته وأن الأنبياء أنفسهم لا يملكون وحدهم هداية الناس .

د. إن الاختلاف والتعدد بين البشر مما أراده ا ، وممـا يفصل فيه يوم القيامة، وإن الإسلام يؤمن بالرسالات السابقة .

ه. إنه لا يوجد حد دنيوى على الردة [1] .

وبالنسبة **للعدل فقد** لا يكون فى القران مـا يماثـل الحملة الشعواء التى شنها على الطغاة والظـالمين، والأمـر بالعدل، وكذلك إشارته المتكررة إلى المترفين الذين يفسـقون فى البلاد ويكون ذلك إيذاناً بنهايتها .

والملوك الذين ﴿إذا دخلوا قرية أفسـدوها وجعلـوا أعزة أهلها أذلة﴾ وبالنسبة للعدل فى الاقتصاد فقد أمر بالزكاة وقرنها بالصلاة وحث على الانفاق وحرم الربـا والاكتنـاز وندد بالبخل والشح ..

---

(١) اقرأ تفاصيل ذلك والآيات الدالة عليه فى كتابنـا "الإسـلام وحرية الفكر" .

إن تكرار وتعميق التنديد بالطغاة والمترفين والتعـاطف مع المستضعفين والمحرومين، ودفعهم للثورة على ظـالميهم معلم رئيسى من معالم السياسة القرآنية، وليس هـو إشـارة عابرة، أو ذكر طارئ، لأن وجود الطغيان سياسياً أو ماديـاً يتنافى مع فكرة العدل والتوحيد الإسلامية إذ يشرك مـع ا أرباباً يحكمون بإرادتهم، ومن هنـا تتلاقـى الثـورة علـى الطغيان السياسى الاقتصادى مع الـدعوة إلـى توحيـد ا والقضاء على كل الأرباب دونه" ﴿ قُلْ يا أَهلَ الْكِتَابِ تَعالَوا إِلَى كَلِمةٍ سواءٍ بينَنَا وبينَكُم أَلا نَعبُد إِلا ا ولاَ نُشْرِك بِهِ شَيئًا ولاَ يتخِذَ بعضُنَا بعضا أَربابا من دُونِ ا فَإِن تَولوا فَقُولُـوا اشْهدُوا بِأَنا مُسلِمُون ﴾. {آل عمران ٦٤} .

وهناك روافد أخرى تصب فى التيار نفسه، ولا تقل عنه قوه كالدعوة إلى المساواة، واسـتبعاد فـوارق النسـب والجاه وإعلاء قيمة العمل ﴿إن أكرمكم عند ا أتقـاكم﴾... فهذه كلها تتلاقى مع خطة العدل الرئيسية فى الأديان عامـة، والإسلام خاصة .

وبالنسبة **للمرأة،** فإن دور القرآن كان دوراً ثورياً فقد كان عليه أن يقضى على فكرة الجاهلية عن المرأة التى كانت

تحرم المرأة من الحرية، والحقوق وتجعلها أشبه بالمتاع الذى يورث فضلاً عن عادة الوأد المقيتة، ثم كان عليه بعد هذا أن يفسح لها مجالاً فى المجتمع الإسلامى الذى جاء به القـرآن، وأى شئ أكثر دلالة وبلاغة فى نقد الرؤية الجاهلية للمـرأة من ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظـيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هـون أم يدسه فى التراب ألا ساء ما يحكمون﴾. {٥٩ النحـل}. ﴿وإذا المؤودة سئلت بأى ذنب قتلت﴾. {٩٠ التكوير} .

وأى شئ أكثر صراحة فى المساواة ما بينها وبـين الرجل من: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أوليـاء بعـض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمـون الصـلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون ا ورسوله أولئك سيرحمهم ا إن ا عزيز حكيم﴾. {٧١ التوبة}. أو ﴿ولهن مثل الذى علـيهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾. {٢٢٨ البقرة} .

أو ﴿يا أيها الناس آنا خلقنـاكم مـن ذكـر وأنثـى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند ا اتقاكم. إن ا عليم خبير﴾. {١٣ الحجرات} .

أو ﴿فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمـل عامـل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض، فالـذين هـاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ثواباً من عند ا . وا عنده حسن الثواب﴾. {١٩٥ آل عمران} .

فأنظر إلى دلالة "بعضهم أولياء بعض" فى الآية {٧١ من سورة التوبة} وأنظر فى تعبير "عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض" نجد القرآن يجعل بين المـؤمنين والمؤمنات علاقة ولاية تضم الصداقة والأخوة والتعاون على البر والتقوى، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما أن تعبير "بعضكم من بعض" فى الآيـة {١٩٥ مـن سـورة آل عمران} تعطى معنى العلاقة الوثيقة وتحول دون أى تفرقة .

وحرم القرآن الكريم صور الإيذاء التى كان العـرب يمارسونها ضد المرأة من أكل أموالها، وميراثها وعضـلها وجعلها كالمعلقة، وجعل الزواج "مودة ورحمة" بين الزوجين ووضع آيات عديدة تكفل حق المرأة عند الطـلاق تجاهلهـا الفقه عند وضع قواعد عن الطلاق ..

وبالنسبة لقضية **الرقيق** فإن القـرآن وضـع، منـذ ١٤٠٠ عام مبدأً رئيسياً جعل الباب الوحيد للرق هو أسـرى الحرب مع جيوش غير مؤمنة، باعتباره (أى الرق) أفضـل من البديل الوحيد الآخر، ألا وهو القتل فى المعركة .

وبالنسبة للتعامل مع ما يأتى من هذا الباب الوحيد أى (الأسرى)، فإنه وضع مبدأ يمكن أن يعد من مفاخر التشريع، ومن مفاخر الصياغة اللغوية التى تصور الحكم البات الشامل فى أربع كلمات هى "فإما منا بعد، وإما فداء" أى أن الأسرى يجب التصرف فيهم بإطلاق سراحهم من باب المن والفضل والإحسان الخ.. أو بقبول فدية لقاء إطلاق سراحهم .

ولما كان القرآن يعلم أن من العسير تطبيق هذا المبدأ فوراً، أو فى مجتمعات تعتمد على عمل الرقيق، وأنه لابـد من تطور ضخم مثل الثورة الصناعية التى أوجـدت الآلات الحديثة والطاقة المحركة (أولاً من البخار) حتى يمكن تحرير الأرقاء لأن دورهم فى الإنتاج قد نسخ بظهور الآلة، بحيـث أصبحوا عبئاً على الإنتاج. نقول لما كان القرآن يعرف هـذا فإنه عمل لتفريغ الرق من سوءاته كإساءة المعاملـة، كمـا أوجب تحرير الأرقاء ككفارة عن كثير مـن الـذنوب مثـل

القتل، والإفطار والحنث والظهار الخ.. وغير ذلك وفـرض على السادة الاستجابة للذين يريدون "المكاتبة" من مواليهم أى الذين يتعاقدون معهم على أداء مبلغ من المال نظير عـتقهم وتحريرهم .

وينتقل الفصل إلى مستوى الرسول فيجـده مـمـاثلاً لموقف القرآن ففى الإيمان با وجـه الرسـول المسـلمين للنظر فى خلق ا ولـيس فـى ذات ا وبالنسـبة لحريـة الاعتقاد فإن النبى بمجرد دخوله المدينة أعتبر اليهود "أمه مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" ولم يبطش بالمنافقين الذين أسروا الكفر وأظهروا الإيمان وقاموا بالكيد للإسـلام، بل أنه صلى على كبيرهم "بن أبى" عنـدما مـات رغـم أن القرآن كشف خبيئتهم وقال ﴿إن الذين أمنوا ثم كفـروا، ثـم أمنوا ثم كفروا، ثم ازدادوا كفراً﴾، وقد أرتد فى حياته بعض المسلمين أفراداً وجماعات، وبعضهم كان ارتداده مـرات لا مره واحدة فما قتل أو استتاب أحداً منهم .

ويتفق المسلك النبوى بالنسبة للعدل – قولاً وعملاً – مع مسلك القرآن الكريم فى قضية العدل: فلم يقتن الرسـول مالاً، ولم يتأثل متاعاً، وكانت الأيـام تمر قبل أن يوقد نـار

فى بيت من بيوته وعاش حياته كلها كفافاً، ولم يستطع النوم عندما كان تحت وسادته بضـعة دراهـم! ومـات ودرعـه مرهونة عند يهودى ..

وطبق العدل الصارم على المسلمين جميعاً، وعلـى نفسه وغضب عندما قال له أعرابى "أعدل" لأن الرسول إنما أرسل للعدل، وهذه الكلمة توحى كأنما لم يطبق رسالته ومن ثم غضبه وقال "ومن يعدل.. إذا لم أعدل"

ولم ير رسول ا   أن لزوجاتـه ولبناتـه أو أسـرته فضلاً على غيرهم، وأن المعول هو العمل "يا فاطمة أعملـى فإنى لا أغنى لك من ا   شيئاً"، "لو أن فاطمة سرقت لقطـع محمد يدها" .

وقيد الرسول حكمه بالشورى، وكان أكثـر النـاس استشارة كما يتضح من استشارته لأصحابه فى قضية شديدة الخصوصية هى "الإفك" وقال لأبى بكر وعمر لو اتفقتما فى أمر ما خالفتكما، وكره أن يعظمه المسلمون كما يعظم الملوك فيمثلوا وقوفا وقال لامرأة هابته "هونى عليكى فإنما أنا ابـن امرأة من قريش كانت تأكل القديد" .

ووجه الرسول المسلمين للثورة على الطغاة، واعتبر أن سيد الشهداء حمزة، ورجل أمر ونهى طاغية فقتله وحذر من الاستسلام للطغاة وقال "إن الناس إذا رأوا الظـالم فلـم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم ا بعقابه"، وقال "كلا وا لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخـذن علـى يـد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه علـى الحـق قصراً، أو ليضربن ا بقلوب بعضكم على بعض وليلعـنكم كما لعنهم" (بنى إسرائيل) .

كذلك طبق الرسول – بقدر ما سمحت به الأوضـاع – توجيه القرآن بالنسبة للمرأة، ومن ذا يستطيع أن يقول كما قال "الجنة تحت أقدام الأمهات[١]

ورد الذى جاءه ليشارك فى الغزو عنـدما سـأله "هل لك من أم" فقال نعم قال "فألزمهـا فـإن الجنـة عنـد قدميها".

وفضل الرسول البر بالأمهات على البر بالآباء وقال لمن سأله عن أحق الناس بحسن الصحبة قال أمك فلما قال ثم

---

(١) فيه كلام وله شاهد – باللفظ نفسه .

من قال أمك فلما قال للمرة الثالثة ثم من قال أمك.. فلما قال أخيراً ثم من قال أبوك ..

وروى البزاز أن رجلاً كان بالطوائف حـاملاً أمـه يطوف بها فسأل النبى هل أديت حقها: قـال لا، ولا بزفـرة واحدة، أى من زفرات الطلق والوضع الخ..

ومد واجب البر بالأم إلى الخالة "فعندما جاء رجـل إلى النبى فقال إنى أذنبت فهل لى من توبة قال هل لك من أم قال لا قال فهل لك من خالة قال نعم قال فبرها .

وأوصى أسماء بنت أبى بكر أن تصل أمها المشركة وقتئذ عندما قدمت عليها .

وكان يقدر المرأة كزوجة، ويفهم ماذا تنتظر الزوجة من زوجها، بحيث لا يخجل من التصريح بحبها، كما كـان يفعل على الملأ عندما يسأل عن أحب النـاس إليـه فيقـول "عائشة" وكيف يشاركها الهمـوم والمسـرات والمـداعبات، فيسابقها وتسابقه، ويتيح لها حقها من اللهو، فيقف لها لكـى تشاهد لعب الحبشة، ولا يتحرك حتى "أكون أنا التى أنصرف فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصـة علـى اللهـو" (عائشة فى البخارى والإمام أحمد) وكيف كان يتسامح مـع

بعض تصرفات زوجاته لأنه يعلم عمق غيرة المـرأة علـى زوجها وما تحملها عليه.. بل إنه كان يبتغى مرضاة زوجاته إلى درجة عاتبه عليها القرآن ﴿يا أيها النبى لم تحرم ما أحل ا لك تبتغى مرضاة أزواجك﴾ .

وكيف ظل إلى النهاية حافظاً لعهـد خديجـة مقـراً بفضلها مرحباً بكل ما تأتيه من صديقاتها القـدامى.. "إنهـا كانت تأتينا أيام خديجة.." .

وكان الرسول صلباً وقاطعاً فى أن لا تتزوج المـرأة إلا بإذنها بكراً أو ثيباً، وحفظت لنا المراجع حالات رد فيهـا الرسول زيجات أرغمت فيها المرأة على الـزواج بمـن لا تهواه .

وثمة مثال يوضح مـدى تقـدير الرسـول للمـرأة كمواطن هو أن تجير المرأة مشركاً، فيقر ذلك. وقد حـدث هذا فى حالتين أولاهما عندما أجارت أم هانى بنت أبى طالب أثنين من المشركين من أحمائها أراد أخوهـا علـى قتلهمـا والثانية عندما أجارت زينب بنت الرسول زوجها أبا العاص

الذى كان لا يزال مشركا [1]، وأعلنت ذلك بأعلى صوتها فى المسجد .

أما بالنسبة للرقيق فيكفى القول إن الرسـول طبـق توجيه القرآن بالنسبة لأسرى غزوة بدر وهوازن، وأنه اعتق كل مواليه وأورد الفصل أربع حالات تصـور لنـا مسـلك الرسول تجاه بعض فئات الرقيق هى :

أ. جارية أبناء مقرن، وكانوا ثمانية وليس لهـم سـواها، وصفعها أحدهم على وجهها فغضـب الرسـول وقـال "اعتقوها" فقالوا يا رسول ا ليس لنا خادم سواها فأمر بالإبقاء عليها حتى يتيسر لهم غيرها وعليهم عتقها .

ب. وهناك حالة الصحابى أبو مسعود الذى كـان يضـرب عبده فقال له الرسول أعلم أبا مسعود أن ا أقوى عليك مما أنت على هذا الغلام.. فقال هو حر لوجه ا .

ج. وكان لعبد ا بن رواحه جارية تتعاهد غنمه وأنه أمرها أن تتعاهد شاة، فتعاهدتها حتى سمنت الشاة، واشـتغلت الراعية ببعض الغنم، فجاء الذئب فاختلس الشاة، وعلـم

---

(١) كتابنا "المرأة المسلمة" من ص ٦٣ – ٦٥ .

عبد ا بن رواحه بذلك فلطم الراعية ثم ندم على ذلـك وأخبر النبى، فاشتد بالنبى الغضب حتى أحمـر وجهـه وهاب أصحابه أن يكلموه وقال عليه الصـلاة والسـلام وما عسى الصبية أن تفعل بالذئب ووجه الحديث لعبـد ا بن رواحه ضربت وجه مؤمنة فقال إنها سـوداء لا علم لها فأرسل إليها النبى ﷺ فسألها أين ا فقالت فـى السماء قال فمن أنا قالت رسول ا قـال إنهـا مؤمنـة فاعتقها .

د. جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال يـا رسـول ا إن لـى مملوكين يكذبوننى ويخونـونى ويعصـونى فأضـربهم فكيف أنا منهم فقال له رسول ا ﷺ بحسبك ما خانوك وعصوك وكذبوك وعقابك إياهم إن كـان دون ذنـوبهم كان فضلاً لك عليهم، وإن كان بقدر ذنوبهم كان كفافاً لا لك ولا عليك. وإن كان فوق ذنوبهم أقتص لهـم منـك الفضل الذى بقى قبلك فجعل الرجل يبكـى بـين يـدى رسول ا ويهتف فقال رسول ا ﷺ ما له ألـم يقـرأ كتاب ا ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً، وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى

بنا حاسبين﴾ فقال الرجل يا رسول ا   ما أجد شيئاً خيراً من فراق هؤلاء أى عبيده وأنى أشهدك أنهم أحرار كلهم [1] .

وينتقل الفصل إلى المستوى الثالث وهـو الفقهـاء

ويبرز الفرق الشاسع ما بين هـذا المسـتوى والمسـتويين السابقين ويعيد ذلك إلى عوامل عديدة مثل صعوبات العمـل قبل ظهور المطبعة وتيسير وسائل الاتصال ومثـل سياسـة الحكم التى كانت تضيق بحريـة الفقهـاء فـى المعارضـة وتشجعهم على حصر جهودهم فى مجال العبادات والشـعائر ومثل التأثر بالمنطق الأرسطى الذى أعطى الفقه الإسـلامى طابعاً شكلياً ثبوتياً بعيداً عن الحياة ومثل روح العصر الـذى أطبق على الجميع، ولم يتحرر منه إلا ابن خلدون بالدرجـة الأولى وابن رشد وأبو العلاء المعرى.. أما الفقهاء الآخرون البارزون مثل ابن تيميه وابن حزم والشوكانى فإن كل واحد منهما لم يتحرر تماماً من روح عصره فى بعض القضايا .

---

(١) الفتح الربانى فى ترتيب مسند الإمام أحمد بـن حنبـل الشيبانى الجزء ١٤ ص ١٤٨ .

وينتقد الفصل طريقة **الفقهاء فى عرض الإيمان** با فيشير إلى مفاهيم علم الكـلام السـقيمة المتـأثرة بالفلسـفة اليونانية وظهور قضية الصفات والعدل والخلافات ما بـين المذاهب الأربعة نفسها. أما بالنسبة **لحريـة الاعتقـاد** فـإن الفقهاء قد صاغوا تعبير **"من جحد معلوماً من الضـرورة "** وجعلوه مرتداً ويمكن دون مبالغة ان توجد مائة تهمـة فـى إطار "من جحد معلوماً من الـدين بالضـرورة " وظهـرت دعوى إيقاع العقوبات على من يخل بشىء مـن العبـادات وأولها الصلاة ..

أما **بالنسبة للرقيق** فقد كان مناقضاً لمسلك القـرآن والرسول. فاعتبروا أن الرق **"باق إلى يوم القيامة"** لا يجوز نسخه أو القول بانتهائه ورأى أحدهم أن استرقاق المسـلمين للأسرى أفضل من المن والفداء لأن فى استرقاقهم مصـلحة راجحة لهم إن لم تكن مؤكدة. ووجه هذه المصلحة أنهم بهذا الرق يتحولون من مجتمعهم الآسن الكـافر إلـى المجتمـع الإسلامى النقى الطاهر مما يمكنهم من رؤية محاسن الإسلام وأثره فى النفوس، وقد يحملهم ذلك إلى اعتناق الإسلام عـن رضى واختيار دون جبر أو إكراه ".. فيقول تحـت عنـوان

(هل الاسترقاق خير من المن والمفاداة) مـا نصـه: "بينـا الحكمة فى مشروعية الرق والاسترقاق، فهل يمكن أن يقـال إن استرقاق الأسرى الكفار هو خير لهم من المـن علـيهم والمفاداة بهم؟ والجواب نعم، الرق خير من إطلاق سـراحهم وردهم إلى بلادهم بالمن أو بالفداء، لأن فى استرقاقهم تمكينـا لهم من العيش فى المجتمع، وفى هذا العيش فرصـة طيبـة تؤدى غالباً إلى اعتناق الإسلام، وفى هذا نعمـة عظمـى لا يعادلها إطلاق سراح الأسير إلى بلاده .

وذهب آخر إلى أن **"الرق مقرر لا يملك أحد رفعـه"** ورأى ابن تيميه **أن "كل ما أباح قتل المقاتلـة أبـاح سـبى الذرية وهذا حكم عام فى العرب والعجم" .**

ولاحظ الفصل ضحالة **الوعى بالعدل لدى الفقهـاء** على نقيض ما يوحى به القرآن أو عمل به الرسول وأعـاد ذلك إلى سيادة الغصب والاستيلاء على السلطة وأن الثـورة على الحكام ليست ممكنة، ومن ثم فلا مناص مـن التسـليم والطاعة خاصة وأن شبح "مفارقة الجماعة" الذى يؤدى إلـى الفتن وسفك الدماء دون أن يحقق نجاحاً كان مسيطراً من أيام صفين وما تلاها ولاحظ الفصل أن السيئ فـى الأمـر **هـو**

تحويل الضرورة إلى فضيلة والأخذ بأحاديث لا تشك فى أنها موضوعة توجب طاعة الأمير "وإن جلد ظهرك وأخذ مالك" وهو مسلك يخالف مخالفة تامة مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وأن سيد الشهداء حمزة ورجل عارض حاكمـاً ظالما فقتله .

وشك الفصل فى أن نظم الحكم كانت تجمع الزكـاة وتوزعها فى مصارفها رغم أن الزكاة تماثل فـى الأهميـة الصلاة .

وبالنسبة للمرأة أعتبر الفقهاء أن صـوتها عـورة ومصافحتها "تنقض للوضوء" وحرموا عليها الصلاة جماعة، وتمسكوا بالحجاب مع تفضيل النقاب، وأن لا تخرج المـرأة من دارها "وقرن فى بيوتكن" ونسخوا بحجة سد الذريعة كل الحقوق التى منحها الرسول للمرأة كما تشددوا فـى مسـائل الطهارة فحرموا "المانيكير" لأنه يحول دون وصول الماء إلى الأظافر، وشددوا فى الغسل وضرورة أن يصل المـاء إلـى منابت الشعر، وكل تجويف فى الجسم ولم تأخذهم رأفة فيما يقدم إليهم من أسئلة تنم عن حيرة ومعاناة – النساء والفتاوى التى تعرضها الصحف اليوم لا تختلف عما كانت عليه مـن

مئات السنين دون أقل تقدير لما يجـد مـن تطـورات، أو لاستلهام روح الشريعة وأصولها ومقاصدها. بل يصل التشدد درجة يترك فيها الحديث فى الغسل الذى أباح بـه الرسـول للمرأة أن تحثى حثيات على رأسها دون أن تفك ضـفيرتها، ويذكر فيها حديث "إن تحت كل شـعرة جنابـة" وضـرورة وصول الماء إلى كل منابت الشعر، وجـازف أخيـراً أحـد علماء مصر فأفتى بصحة الوضوء مع المانيكير عندما وجد أن الفتوى ببطلانه أدت بالنساء إلى ترك الوضوء والصـلاة [(١)].

ولم نعد نسمع عن مشاركة للمرأة فى الحروب كمـا كان الأمر أيام الرسول ولا عن حضور المرأة فى المجتمع، أو عن امرأة تستوقف الخليفة لتعظه وتنصحه كمـا فعلـت خوله مع عمر بن الخطاب – أو ترد عليه فى المسجد علانية كما فعلت تلك المرأة المجهولة مع عمر أيضاً ولم نسمع عن عالمات مثل عائشة الخ..

---

(١) أنظر ما ذكره الشيخ محمد زكى إبراهيم فى كتابه "عالم المجتمـع النسائى فى الإسلام" ص ٢٥ .

وأصبح الزواج والطلاق لعبة الفقهاء المفضلة، فقـد أجاز الفقهاء للأب أو الولى تزويج بنته دون إسـتئمارها أو حتى ضد رغبتها الصريحة بحجة أنه أدرى بمصلحتها أمـا الطلاق فقد أغفلت كل الآيات التى نص عليها القرآن صراحة لحماية حق المرأة وفى كتابنا "المرأة المسلمة بـين تحريـر القرآن وتقييد الفقهاء" أوردنا صفحتين كاملتين للصيغ التـى يمكن أن يقولها الرجل عند تطليقه لزوجته وأحكامها مثل "إذا قال لزوجته أنت طالق إلى شهر، أو أنت طالق فى يوم كـذا أو إذا قال رجل امرأة فلان طالق فقال زوجها ثلاثـاً. أو إذا قال إن كان حملك ذكراً فأنت طالقة طلقة، وإن كـان أنثـى فطلقتين فولدت ذكراً أو أنثى أو إذا قال زوجتى طالق ولـه زوجات الخ..

وأورد الفقيه الحنبلى بن رجب المتوفى سـنة ٧٩٥ هـ الذى يعد من أئمة المذهب، وأكثر فقهـاً مـن الفقهـاء المتأخرين فى كتابه "القواعد" صيغاً أخرى من صيغ الطلاق مثل "لو طلق واحدة من نسائه مبهمة، وإذا طلق واحدة مـن نسائه معينة ثم انسيها أو جهلها ابتداء، أو من قال إن كـان هذا الطائر غرابا ففلانة طالق، وإن لم يكن ففلانـة طـالق

فطار ولم يعرف ما كان، ولو رأى رجلاً طائراً فقال أحدهما إن كان غرابا فامرأتى طالق وقال الآخر إن لم يكن غرابـاً فامرأتى طالق، وإذا قال أنت طالق قبل موتى بشـهر أو إذا قال لامرأته إن ولدت ذكراً فأنت طالق، وإن ولـدت أنثـى فأنت طالق وإذا قال إن كنت حاملاً فأنت طـالق، وإذا قـال أنت طالق ليلة القدر إذا قال لزوجاته الأربع أيتكن لم أطأهـا فصواحباتها طوالق الخ.. [1] .

---

(١) كتاب القواعد للحافظ أبى الفتح عبد الرحمن بن رجـب تالحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ طبعة دار المعرفة بيـروت مـن ص ٣٥٦ حتى ص ٣٥٧ .

الفصل الثانى

الفقه الإسلامى بين المصلحة والمقاصد والارتفاقات .

يبدأ الفصل بتعريف المصلحة، ويورد إشارات القرآن الكريم والحديث النبوى عنها بما يوحى بأن المصلحة هى مقصد الشارع – ولكن الفقهاء وأن اعترفوا بذلك إلا أنهم أكدوا أن ما نص عليه الشارع هو المصلحة وعندما جوبهوا بمصالح لم ينص عليها الشارع ابدعوا فكرة المصالح المرسلة التى لم تكن محل إجماع من الأصوليين وأجمل الشيخ أبو زهرة موقف الفقهاء منها فى أربعة مواقف ..

أولها: ردها ما لم تستند إلى أصل ثابت، فإن استندت إلى أصل ثابت فهى القياس .

ثانيها: أنها تقبل ما دامت ملائمة لمقاصد الشارع، ولم تعارض أصلاً ثابتا. وأطلق المصالح الجائزة القبول من كل القيود ما عدا هذين القيدين .

ثالثها: قبول المصالح المرسلة إذا كانت قريبة مـن معانى الأصول الثابتة وإن لم تستند إلى أصل قائم بذاته .

رابعها: قول الغزالى: إن المصلحة المرسلة تقبل إن كانت ضرورية قطعية" .

وإزاء هذا الموقف المراوغ ظهر الفقيه الحنبلى نجم الدين الطوفى الذى نادى **بأن المصلحة هى قصد الشـارع، وأنه إذا تضمن أحد النصوص ما يخالف ذلك وجب تأويله لا من باب الافتيات عليه، ولكن بطريقة التأويل – كما تـؤول السنة القرآن .**

وسرد الكتاب المعارضة القديمة والحديثة لهذه الفكرة رغم أن الطوفى حصر نطاق دعوته فى المعاملات واستبعد العبادات منها باعتبارها وقفا على الشارع .

وأورد الكتاب إشارات الفقيه العز بن عبد السلام إلى المصلحة من كتابه "الفوائد فى اختصار المقاصد" .

وأمتدح الفصل كلامه عن المستويات الثلاثـة التـى تأخذها المصالح والمفاسـد وهـى الضـرورى والحـاجى والتكميلى، وبعباراته "أحدهما: ضرورى، والثـانى حـاجى،

والثالث تكميلى فالضرورى الأخروى فى الطاعات: هو فعل الواجبات، وترك المحرمات والحاجى: هو السنن المؤكـدات والشعائر الظاهرات والتكميلى ما عدا الشعائر من المندوبات.

والتكميلى منها: كأكل الطيبات، وشـرب اللذيـذات، والمساكن العاليات، والغرف الرفيعات، والقاعات الواسعات، والحاجى منها: ما توسط بين الضرورات والتكميلات" .

نقول إن التوصل إلى هذه المستويات وإقرارها هـو من أهم نقط الإبداع فى الفقه الإسلامى والربط بينـه وبـين الحياة بأوضاعها. فهنا يطرح الفقـه المماحكـات الكلاميـة والنظرية وينزل إلى الواقع. والحياة وما تقتضيه من أوضاع، ويتعامل مع النفوس وما يتملكها من قوى ومشاعر وإرادات ورغبات .

وينتقل الفصل إلى الشـاطبى الـذى أبـرز قضـية "المقاصد" التى اعتبرت كليات الشـريعة وتناقلهـا الفقهـاء. الواحد تلو الآخر دون أن يكلف أى واحد منهم نفسه دراسـة موضوعها .

فى حين أن نظرة عميقة واحدة تستعرضـها – دون حاجة لدراسة مستفيضة – توضح لنا أنها صـنفت تصـنيفاً

ساذجاً لم يلحظ فيه إلا التطابق مع بعض النصوص التى تضمن حثا أو زجراً تحريماً أو تحليلاً، فالمقصد الأول وهو "**حماية الدين**" لا يدخل فى أهداف الشريعة، على وجه التحديد، طبقاً لما ذهبنا إليه من تقسيم ما بين العقيدة والشريعة وأن لكل منهما دائرته الخاصة وطبيعته المميزة وطريقة التعامل معه [1]. وقد قلنا أكثر من مرة أن حماية الدين أو الدعوة له ليست مما يدخل فى الشريعة ولكن فى العقيدة وبالتالى فإن طرق حماية العقيدة يجب أن تنبعث من الإيمان والاقتناع. بسلامة العقيدة، كما أن أداء الفروض الدينية من صلاة وصيام أو حج لا يمكن أن يحقق عن طريق الشريعة، وإنما يتحقق بوازع من إيمان الفرد، أما عقوبة "المبتدع" وقتل المرتد فهذه كلها لا تعتمد على أصل من القرآن والسُنة الثابتة وإنما هى من إبداع الفقهاء كما أنها لا تدخل فى حماية الدين فى شئ، بل هى تسئ إلى الدين إساءة بالغة بل وتفسد جوهر الإيمان الطوعى .

---

(١) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب "نحو فقه جديد" الصفحات من ٢٦ إلى ٤٣ .

أما المقصد الثانى "**حفظ النفس**" فقد جاءت المعالجات له ساذجة كإباحة أنواع من الأطعمة وتحريم أنـواع أخـرى وتقرير القصاص وقلما يوردون تقديس القـرآن والحـديث للحياة الإنسانية واعتبار القتل إثما يعادل الشرك وتحريم كل أنواع المثلة والتعذيب الخ..

وتظهر ركاكة التقسيم فى "**حفظ العقل**" فإن المتقدمين لا يذكرون له إلا تحريم الخمر، كأن تحريم الخمر وحده هو الذى يحفظ العقل بينما تنبه بعض الكتاب المحدثين إلى أهمية العلم والمعرفة، دون أن يوجبوا ذلك إيجاباً أو يقروا ما ينتهى إليه المقصد، فتعلم القراءة والكتابة لا يقل إيجاباً عن تحـريم الخمر سلباً، ولما كان لتحريم الخمر عقوبة فكـان يجـب أن يكون للأمية عقوبة لا تقل عنه، أو من باب أولى لكان يجب اعتبار القضاء على الأمية من المقاصد التـى يعمـل لهـا الشرع، وتماثل ركاكة معالجة "حفظ العقل" ركاكة أخرى فى "**حفظ النسل**" إذ يذكرون إباحة النكاح وتحـريم الزنـا كمـا يذكرون فى "**حفظ المال**" ما وضعه الشرع من قواعـد فـى إباحة البيع وتحريم الربا دون محاولة تحديد مدى "الملكيـة" فى الإسلام وهل هى مطلقة، كما فى القانون الرومانى وكما

تذهب إلى ذلك الرأسمالية أو أنها مقيدة، ومنزلة الإنفاق الذى حث عليه القرآن، ودلالته .

ويكاد يكون المقصد رأسمالياً فردياً إذ استهدف حفظ المال، وحفظ المال أحد مقاصد عديدة أخرى توخاها الشـرع كأن يكون المال فى خدمة المجتمع، وأن يعد وسيلة لا غاية، بل إن الآيات القرآنية بصدد المال هى عن الإنفـاق ولـيس الحفظ والتنديد بالذين يكنزون الذهب والفضـة ولا ينفقونهـا الخ.. وشتان ما بين التوجيه القرآنى الذى يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للمال والفكرة الفقهية عن حفظ المال لصاحبه .

وأشار الفصل إلى مساهمة **شاه ولى ا الـدهلوى** التى أوردها فى كتابه "حجة ا البالغة" الذى وصفه بأنه من الفقهاء كابن خلدون فى علماء الاجتماع، تلك المساهمة التى أطلق عليها "الارتفاقات". وهو يعنى بها أن أوضاع النـاس، وظروف معاشهم ومستويات حياتهم.. "**ترتفق**" على الـنص بحيث يوجد نوع من التفاعل ما بين الأوضاع، والنصـوص وهذا الارتفاق ينبع من حقيقة كلية هى أن ا تعـالى يعلـم طبيعة الناس وما توسوس به نفوسهم، كما أنه هو الذى أرسل الرسل لتخرج الناس من الظلمات إلى النـور، ولهـذا فـإن

التلاقى أو الارتفاق ما بين الأوضاع والنصوص ليس غريباً أو معارضاً. إنه فى الحقيقة نوع من التكامل يعود أصلاً إلى ما أراده ا تعالى من هداية للناس، وفى الوقت نفسه التيسير عليهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون، من أجل هذا فإن الرسول أخذ ببعض الأوضاع التى كانت فى الجاهلية لعدم مخالفتهـا، أو حتى لأنها تتفق مع الأصول التـى جـاء بهـا ورفـض أوضاعاً أخرى لمخالفتها لهذه الأصول .

وقد ظن بعض الكتاب المحدثين أنهم توصـلوا إلـى اكتشاف مثير هو أن الإسلام أخذ ببعض النظم والأوضـاع التى كانت موجودة لدى العرب قبله، وكلمة الدهلوى تظهـر أن ليس فى هذا اكتشاف أو إثارة، لأنه أمـر معـروف ولا حساسية فيه، وقد ظل الفقهاء القدامى يقولون "شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يختلف عنا" ويعتبرون ذلك أحد أدلة ومصادر الأحكام .

وميز الدهلوى ما بين المصالح والشرائع وقسمها إلى قسمين **الأول**: علم المصالح والمفاسد والثانى علـم الشـرائع والحدود ويضم الأول تهذيب النفس، وتدبير المنـزل، وآداب المعاش، وسياسة المدينة وانتظام أمر الناس، على أسس من

اجتهاد الناس، ودرجة تأثرهم بأوضاعهم، ويمكن أن يطلق على هذا القسم الارتفاقات .

والثانى: هو علم الشرائع والحدود والفرائض، وهذه سن الشارع لها إمارات مضبوطة وأدار الحكم عليها وكلف الناس بها وضبط أنواع البر بتعيين الأركان والشروط التى يُعاد فيها إلى الشارع على أنه "**ليس فى دين ا جزاف**" فلا يتعلق الرضا، والسخط بأفعال إلا بسبب ومن أجل هذا جاءت مباحث "العلة" .

وأوضح الدهلوى أنه "يجب عند سياسة الأمة أن يجعل لكل شئ، من الطاعات حدان أعلى وأدنى فالأعلى هو ما يكون مفضياً إلى المقصود منه على الوجه الأتم، والأدنى هو ما يكون مفضيا إلى جملة من المقصود وليس بعدها شئ يعتد به .

وختم الفصل بتلخيص جاء فيه :

"كانت قضية المصلحة من أبرز القضايا فى الفقه وكانت المناط فى الأحكام حتى لو وجد اختلاف ما بينها وبين النص، لأن مثل هذا الاختلاف إذا وجد – وهو احتمال

ضئيل – يكون خلافاً جزئياً – يحكمه الأصل العام وهـو أن الإسلام إنما أنزل لمصلحة الناس وللخـلاص مـن الأصـر والأغلال التى كانت عليهم فى شرائع سابقة، ولا يتفق مـع هذا وجود عنت أو إحراج أو تكليف بما لا يطـاق أو حتـى يشق أداؤه. وتقدير ذلك متروك للنظر المستقيم الأمـين دون تفريط أو إفراط .

وقد أعتبر الطوفى أن المصلحة هى أقوى ما تُبنـى عليه الأحكام، وإذا وجد تعارض ما بينها وبين النص أعمـل حكم المصلحة لا بالافتيات على النص، ولكن بتأويله .

وأعتبر العز بن عبد السلام أن الشريعة كلهـا إنمـا أريد بها جلب مصلحة ودرء مفسدة، وبالتالى فإنه لم يتصور احتمال قيام تعارض ما بين النص والمصلحة وهو الاحتمال الذى أورده الطوفى وأثار عليه ثائرة الفقهاء

وأبدع الشاطبى فكرة المقاصد، وهى أقـل أصـالة واستقلالية من فكرة المصلحة، ولهـذا جـاء تكييـف هـذه المقاصد ساذجاً كما لو كان تلفيقاً لتحقيـق أوامـر الشـرع وليست معالجة موضوعية لما يفترض أن يكون وراءه هـذه الأوامر من حكم واعتبارات .

وقدم شاه ولى ا الدهلوى إضافة عندما أبدع تعبير الارتفاقات التى يصور بها التعامل ما بين الأوضاع: أوضاع الناس، وأوضاع زمانهم، وما بين الشرع الذى يضـع هـذه الأوضاع فى تقديره مما جعله يعالج أصول الفقه من منظور اجتماع يعيد إلى الذهن منظور ابن خلدون فى معالجة قضية العمران والاجتماع .

وفى النهاية تظل كلمـة المصـلحة تحوك فى صدر الفقيـه الأمـين لاحتمـال التباسها بالمنفعة التى تحـول الـدين مـن رسالة مبدئية سامية إلـى رسـالة نفعيـة عملية، لا فرق بينها وبين مـا دعـا إليـه "بنثام" ويحدث هـذا رغـم كـل تحفظـات "الطوفى" ولعل هذا هو الذى دفـع الفقيـه المغربى المجدد علال الفاسـى لأن يجعـل "مكارم الأخلاق" مقياس كل مصلحة عامـة وكل مقصد من مقاصـد الشـريعة وبهـذا يستبعد تلك الشبهة، وهذه النقطة هى سبب

تسمية كتابه "مقاصد الشـريعة الإسـلامية ومكارمها" .

ومع أن هذا ينقذنا إلى حد كبير من احتمالات اللبس ومخاطر الشُبه، فإنه فـى نظرنا لا يحل المشكلة وإنما تحل المشـكلة حلاً يحقق الأصولية التى لا يمكن أن يعلـق بها شائبة، والسلامة الموضوعية فى الوقت نفسه، عنـدما تصـبح الشـريعة تطبيقـاً لمنظومة القيم الحاكمة فى القرآن الكريم – أى القيم التى يمكن استمداد أحكـام منهـا. وهذا هو ما سنعرض له بتفصيل فى القسم الثانى من هذا الجزء هـو الخـاص بأدلـة أحكام الشريعة – أو أصول الشريعة .

الفصل الثالث

الحدود المفترى عليها ..

بدأ الفصل بإيراد التعريف القرآنى لكلمة "الحدود" أو "حدود ا " وأن القرآن لم يعن بها العقوبات المقـدرة. كمـا أشار إلى أن هذه العقوبات المقدرة لم ترد إلا فى خمس آيات أتسم معظمها بالاقتضاب (فى السـرقة، والزنـا، والقـذف، والحرابة وفى القصاص) ولم يذكر القرآن جزاء للخمـر أو الردة .

ويتطرق الفصل إلى نظرية الإسلام فـى الجريمـة والعقاب فيعالجها من منطلق جديد بالمرة هـو أن الإسـلام عقيدة وشريعة ولكل منها أثره على الجريمة والعقـاب ممـا جعل هذه المعالجة مزدوجة .

فالعقيدة تتجه إلى الفرد.. والقلب .

والشريعة تتجه إلى المجتمع.. والأوضاع .

والإسلام هو الدين الوحيد الذى جمع بين هذين فـى إطار واحد محكم، وإن كان فسيحاً، متين وإن كان مرنا وفى الوقت نفسه فإنه لم يجعلها شيئاً واحداً لأنهما بحكم الطبيعـة

والاختصاص مختلفان وعبقرية الإسلام هى فى إحكام هذا الجمع والفصل، الأمر الذى لم يتأت لغيره من الأديان والشرائع والنظم.. إحكاماً أو توفيقاً، بينما لم تفصل بينهما البعض الأخر.." .

ومع أن العقيدة والشريعة معا يكوّنان الإسلام، فإن هذا لا ينفى أن لكل واحد طبيعة خاصة، ومجالاً محدداً ووسيلة معينه فى التعامل .

وعندما عالج الإسلام موضوع الجريمة والعقاب كان لابد أن يظهر أثر هذه الازدواجية .

فالعقيدة ترى فى الجريمة ضعفاً بشرياً تعمل لإصلاحه بالموعظة والتوبة، بالاختصار بوازع القرآن وهى فى هذا كله تنظر إلى الجانى الذى يمثل الفرد وهو كما ذكرنا مجالها (أى مجال العقيدة) الأصلى .

والشريعة ترى فى الجريمة فجُراً تصلحه بوازع السلطان أى بالعقوبة وهى تنظر إلى المجنى عليه، لا بشخصه على وجه التعيين وإن كان هذا وارداً – ولكن باعتباره المجتمع الذى انتهكت المبادئ التى يقوم عليها أو هو بتعبير الفقهاء "حق ا " ..

وكان لابد أن يحدث نوع من "الجدلية" نتيجـة هـذه الازدواجية ما بين العقيدة والشريعة، تعطل آونـة، وتكمـل آونة أخرى الأحكام، وتعمل مرة بوازع القرآن ومرة أخرى بوازع السلطان ولكنها فى النهاية جدليـة تكامليـة وليسـت تصارعيه، لأن الأصل الذى تقوم عليه العقيـدة والشـريعة واحد ليس فحسب فى وحدة الألوهيـة، بـل أيضـاً وحـدة الرسول، وهو لا ينفى – فى الوقت نفسـه أن وجـود هـذه الجدلية يجعل الإسلام من أكثر النظم مرونة وثراء، ويوجب على المشرع والقاضى مسئولية ثقيلة وعلماً دقيقـاً وشـاملاً بأقطار وأبعاد الجريمة والعقاب، وما يتبع من أحكام والموقف من الشريعة والعقيدة إزاءها ..

وقد لاحظ القاضى الشهيد عبد القادر عودة رحمه ا هذا الازدواج وأشار إليه فى كتابه "التشريع الإسلامى مقارناً بالتشريعات الوضعية"، ولكنه لم يمض إلـى النهايـة التـى تستتبعها هذه الازدواجية .

ويتجلى تأثير العقيدة على العقوبة فى أنهـا تجعلهـا مكفرة، ومطهرة من قذارة الجريمة، وهذا هو ما فهمه الجناة فى عصر النبوة خاصة فى جريمـة الزنـا ذات الحساسـية

الخاصة فهم جميعاً يـأتون الرسـول صـائحين "طهرنـى" ويصرون على ذلك كما تثبت ذلك قصة ماعز والغامدية التى سنشير إليهما نقلاً عن صحيح مسلم فيما بعد .

ويلحظ أثر العقيدة فى تكييف الجريمة وعقابها فـى جعل الإقرار هو وسيلة الإثبات الأولى. لأن الإقرار (بعيـداً عن أى إكراه أو ضغط أو تأثير) يقترن برغبة الجانى فـى التطهير بالعقاب من جريمته **وهنـاك أحاديـث عديـدة أن الرسول اشترط الإقرار مرتين، لا مرة واحدة، قبـل توقيـع العقوبة، كما يمكن للجانى.. النكول عن إقراره فلا يؤخذ به، ويمكن أن يتم هذا قبل صدور الحكم، وقبل التنفيذ الفعلـى، أو حتى خلاله لأن الرسول عليـه الصـلاة والسـلام قـال لأصحابه عندما نقلوا إليه فرار ماعز عندما استحد به الرجم ففر فلاحقوه "هلا تركتموه فيتوب ويتوب ا   عليه" .**

ومحاولة الرسول إثناء الاثنين (ماعز والغامدية) عن الإقرار – وهو ما سنلحظه أيضاً فى حالـة السـرقة، **يثيـر قضية فى منتهى الأهمية، تلك هى أن من الممكـن تلافـى الرجم والقطع دون أن يكون فى ذلك مخالفـة للسـنة،** وأن الأمر ليس كما يحاول البعض إظهاره – أنه "حق ا " الـذى

لا يملك الإمام التصرف فيه. إن إلحـاح الرسـول ﷺ فـى محاولة درء توقيع العقوبة المقدرة – رجما كانت أو قطعاً – يوضح تماماً أن من سلطة القاضى أن يدرأ الحد بما يمكن أن يثار من شبهات أو ما يلقيه فى روع المتهم من الإنكـار أو تلقينه الإنكار صراحة (كما سيلى) ..

ثم أن هناك مخرجاً آخر هو تكوين محاكم الصـلح العرفية بين الناس وهى محاكم يؤلفها الناس فيما بينهم علـى مستوى الأحياء دون تدخل من الحكومة تمثلهم وتقوم بتسوية ما يعرض لهم من منازعات بالحسنى، وبهذا لا تكون سلطة رسمية يمثلها "الإمام" أو الحاكم وبالتـالى لا تنظـر أصـلاً أمامها، ولهذا أصله من حديث الرسول "تعافوا الحدود فيمـا بينكم فما بلغنى من حد فقد وجب" .

ومن أثار العقيدة على القاضى والجانى أن يحـاول القاضى ثنى الجانى عن الاعتراف، ويفسح له المجال لكـى يلوذ بالمعاذير، أو بكيفيات أخرى خلاف الكيفية التى سن لها الحد العقوبة، والحالات التى حاول الرسول ﷺ ثنى المعترف عن اعترافه قد أصبحت من بدائه التقاليـد القضـائية، وقـد

اتبعها الرسول فى كل الحالات التى عرضت عليه فى بعض حالات السرقة وفى حالات الزنا .

وهناك أحاديث عن محاولة الرسول ثنـى الجـانى وإيجاد أى شبهة تلحق بأداء الجريمة ..

وفى مقابل هذه المحاولات لثنى الجانى نرى الجانى يتمسك باعترافه، ويستبعد أى شبهة ويصر على أن يتطهـر بالحد .

وهذا هو أحد أسرار تعاطف الرسول مـع هـؤلاء الجناة، ولعل الرسول أيضاً قـد لمـس أن هـؤلاء الجنـاة "الأبطال" [1] جعلوا تطبيق الحد أمراً واقعاً يوحى بكـل مـا

---

(١) مما لا يخلو من مغزى أن ابـن حـزم أعتبـر مـاعز والغامديه من بين الصحابة المقلين فى الفتوى، وقال بـن القـيم "ومـا أدرى بأى طريق عد معهم أبو محمد (أى ابن حزم) الغامديه وماعزا، ولعله تخيل أن إقدامهما على جواز الإقرار بالزنا من غيـر اسـتئذان لرسول ا ﷺ فى ذلك هو فتوى لأنفسهما بجواز الإقرار، وقـد أقـرا عليه، فإن كان تخيل هذا فما أبعده من خيال، أو لعله ظفر عنهما بفتوى فى شئ من الأحكام (إعلام الموقعين عن رب العـالمين لابـن القـيم الجوزية) ص ١٤ ج١ طبعة الكليات الأزهرية.

يمكن لهذا التطبيق أن يوحيه من ردع، ولولاهم لكان الحـد نصاً أجوف "ميتا" فحرصهم على تطبيق الحد لم يكن "توبـة" فحسب، ولكن مساهمة فى "تفعيل" الحد ومنحه الحياة بموتهم، **وقد يفسر هذا كله كلمة الرسول عن الغامدية أنها "جـادت بنفسها تعالى"** [1] .

وفى غير الزنا وجد الرجل الذى قطعـت يـده فـى السرقة، فأخذ يده المقطوعة بيده السليمة وقال "الحمد الذى خلصنى منك أردت أن تدخلينى النار" [2] .

ويلحظ أن الرسول لم يسأل فى حالات الزنـا التـى عرضناها عن الشريك الآخر فى العملية الذى يفترض أنـه يستحق العقوبة نفسها، مما يؤكد ما ذهبنا إليه من الزهد فـى توقيع العقوبة، ولأن من المبادئ التى أرساها الرسول العظيم أن الحاكم ملزم بتطبيق عقوبات الحدود عندما تعرض عليـه بالفعل فإذا لم تعرض عليه فليس من دوره أن يبحـث عـن الجناة أو يتعقبهم وهذا هو معنى كلمته الخالدة "تعافوا الحدود"

---

(٢) صحيح مسلم ص ١٢١ ج٥ (طبعة صبيح) .

(١) الروض الباسم فى الذب عن سنة أبى القاسم لإبراهيم بن الـوزير ص ٥٦ ج١ .

وقوله لمن ساق إليه متهما بالزنا.. "لو سترته بثوبـك كـان خيراً لك" وهذا التوجيه يفتح بابـاً واسـعاً للتصـرف فـى موضوعات الحدود ما بين الأطراف المشتركة دون الالتجاء إلى المحاكم – مما أوحى لنا بأن نطالب – فى أكثر من كتاب من كتبنا بالأخذ بنظام محاكم الصلح التـى تتكـون تكونـا اختياريا تطوعياً فى الأحياء لتسوية المشكلات ودياً، وتفادى الوصول بها للمحاكم الرسمية .

ويصل أثر العقيدة إلى غايته عندما لا يقف الأمـر عنـد ثنـى المـتهم عـن الاعتراف، وقبول إنكاره حتى لو جاء هـذا الإنكار بعد إصدار الحكم وقبل توقيع العقوبة بالفعل أو حتى خلالها، ولكن يصل إلى حـد تلقين المتهم الإنكار .

جاء فى كتاب السُنة للشيخ سيد سابق ما يسقط الحد. رواه أبو أميه المخزومى أن النبى ﷺ أُتى بلص اعترف ولم يوجد معه متاع فقال رسول ا ﷺ ما أخالك سرقت قال بلى مرتين أو ثلاثاً رواه أحمد وأبو داود والنسائى ورجال ثقات .

وقال عطاء كان من قضى (أى تولى القضاء) يؤتى إليهم بالسارق فيقول أسرقت قل لا وسما أبـا بكـر وعمـر رضى ا عنهما (أى ذكر أن أبا بكر وعمر كانا يفعلان ذلك حينما توليا القضاء) .

وعن أبى الدرداء أنه أتى بجارية سرقت فقـال لهـا أسرقت؟ قولى لا فقالت لا فخلى سبيلها .

وعن عمر أنه أُتى برجل سرق فسأله "أسرقت قل لا فقال لا فتركه" (ص ٤٧٤ – ٤٧٥) ج٣ طبعة دار الفتح .

وروى عن عبد الرحمن بن القاسم عـن أبيـه قـال شهدت عليا أتاه رجل بالسرقة فرده، وفى لفظ فانتهره وفـى لفظ فسكت عنه. وقال غير هؤلاء فطرده، ثم عاد بعد ذلـك فأقر. فقال على شهدت على نفسك مرتين وأمر به فقطع. قال أحمد لا بأس بتلقين السارق ليرجع عن إقراره"، وهذا قـول عامة الفقهاء رُوى ذلك عن الخلفاء الراشـدين (أنظـر ص ٢٨٨، ٢٨٩ ج١٠ المغنى لأبن قدامه) .

وهذه معالجة لا نجد لها مثيلاً فى أى تشريع آخـر يلحظ مصلحة المتهم أو يبنى نظريته على أساس أن المجرم

ضحية المجتمع، وقد رويت عن الرسول وأبى بكر وعمـر وكفى بهؤلاء ثبوتا ..

ومن أبرز آثار العقيدة على الجريمة والعقاب اعتبار التوبة مزيلة للجريمة، مطهرة منها، ويمكن أيضاً أن توقـف العقوبة .

وآيات القرآن الكريم عن التوبة والترغيب فيها أكثر من أن تحصى ووصل استحثاث القرآن الناس عليها درجـة يمكن فيها أن تبدل سيئاتهم حسنات كما جاء فى الآية ٧٠ من سورة الفرقان ﴿إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل ا سيئاتهم حسنات﴾ ولعل هذا الإحلال نتيجـة للعمـل الصالح بجانب التوبة لأن الحسنات يذهبن السيئات.. وهو ما يعد على كل حال ثمره للتوبة النصوح .

ونص القرآن على الصيام فى حالات عديـدة مـن المخالفات فى الحج أو اللغو فى الإيمان أو الظهار .

وهذه البدائل من العقوبات المألوفة من جلد أو سجن أو غرامة ذات طابع عبادى خالص افترض فيه أن يكون له أثره فى إصلاح حال الجانى وإبعاده عن الشر. ولحظ فيهـا حالة الجانى وأن يكون فيها بديل عند عدم الاستطاعة ..

أما آثر الشريعة فإنه يمثل وجهة النظر المقابلة إن الشريعة فى جوهرها قانون يستهدف حمايـة المجتمـع أو المبادئ والأوضاع التى قام عليها ولا يجوز لها التفريط أو التهاون فى هذه الرسالة خاصة وأن العقيـدة كمـا قـدمنا ستلحظ الجوانب الأخرى وسترتفق عليها بمـا لا تسـتطيع الشريعة دفعه، فإذا فرطت ثم جاء تأثير العقيدة تآكـل دور الشريعة وعجزت عن القيام بواجبها .

وفى حقيقة الحال فإن وجود الشريعة جنباً إلى جنب العقيدة هو ما يفترضـه تكامـل العمليـة الإصـلاحية لأن الاقتصار على إصلاح الفرد عن طريق العقيدة، وإن كان هو الذى تفضله الأديان، إلا أن إصلاح المجتمع هو الذى يبقـى على إصلاح الفرد ويحول دون أن تنال منـه قـوى الشـر والبغى وضراوة الشهوات .

ومن الواضح أن فعالية القانون إنما تكـون لاتبـاع الناس له واحترامهم إياه، وأن بقاء المجتمع لا يتم إلا حيـث يعمل كل فرد فى المجتمع كعضو فى الجسم "يشـد بعضـه بعضاً" فإذا أنتهك القانون وإذا تمرد عضو على الجسم فـلا قيام، ولا قوام.. لقانون أو مجتمع .

من أجـل هـذا اتسـم دور الشـريعة بالصـرامة والموضوعية واستهداف مصلحة المجتمع وسـيادة القـانون وأخذت الجريمة لفرد ما طابع الجريمة على القـانون نفسـه فأخذت العقوبات الإسلامية قسمة الزجر والردع الوقائية لأن المجتمع لا يحتفظ بانتظامه إلا بوازع السلطان الذى يمثل فى العقوبات الرادعة الزاجرة لكل من ينتهك القانون أو يتمـرد على المجتمع ومن هنا كانت عقوبة السرقة هى القطع سواء كان المسروق مليونا أو ربع دينار، لأن المهم فـى تكييـف العقوبة هو انتهاك المبدأ وخرق النظام وهذا يقع عندما تحدث السرقة بالفعل فضلاً عن أن التهاون فى الجريمة الصـغيرة يؤدى إلى ارتكاب الجريمة الكبيرة ومن هنا نشأت فكرة "سد الذريعة فى الفقه الإسلامى" وحرم قليل الخمر الـذى قـد لا يسكر لأنه سيؤدى إلى كثيرة الذى ينتهى بالإدمان .

والمجتمع الإسلامى كل واحد يتردد فى كل ناحية من نواحيه نبض الروح الكلية له وهى "العدل" وتتطابق أوامـره ونواهيه ولا يتعارض بعضها مع بعـض. فالشـريعة التـى أوجبت القطع لسرقة ربع دينار هى نفسها التى أوجبت الزكاة لتقدم للمحتاجين جميعاً كفايتهم كحق معلوم، وقد عبر عمـر

بن الخطاب عن ذلك عندما سأل عاملاً من عماله "ما تفعـل إذا أتيت بسارق قال أقطع يده قال إذن فإن جاءنى منهم جائع فسوف يقطع عمر يدك. إن ا يوصى بستر عوراتهم، وأن نوفر لهم نفقاتهم فإذا أعطيناهم هذه النفقة أقمنا عليهم حـدود ا "[1] .

ومن الواضح أن الشريعة فـى وضـعها للعقوبـات المقدرة على الجرائم لاحظت مصلحة المجتمع قبل مصـلحة الفرد. على أنها فى القسم الأعظم مـن الجـرائم – جـرائم التعزير – تركت للقاضى حرية تحديد العقاب ومعنى هذا أن يلحظ القاضى طبيعة الجريمة وهل تقتضى عقاباً يلحظ فيـه الجانى أو عقاباً يلحظ فيه المجتمع وعندما أعطت الشـريعة القاضى حرية تحديد التعزيرات فإنها فتحـت البـاب علـى مصراعيه لملاحظة حالة الجانى، لأنها لو أرادت ملاحظـة حالة المجتمع لحددت العقوبة – كما فعلت فى الحدود .

---

(١) المستشار أحمد محمد إبراهيم فى مناقشـته الموضـوع جاءت فى كتاب "الدفاع الاجتماعى . الجامعة العربية – القـاهرة" ص ١٤٤ .

ومن هنا يمكن القول أنه فى الوقـت الـذى لحـظ الإسلام مصلحة المجتمع عندما حدد عقوبات مقدرة لجـرائم معينة، فإنه لحظ حالة الجانى عندما تـرك للقاضـى حريـة تحديد العقوبات فى الجرائم الأخرى (غير المقـدرة) وهـى أغلبية الجرائم .

فإذا أضفنا إلى هذا أن العقوبة سواء كانت حديـة أو تعزيرية فإنها توقع على شخص الجانى، ولا تشـرك أحـداً آخر تطبيقاً للمبدأ القرآنى الأصـولى ﴿لا تـزر وازرة وزر أخرى﴾ لوجدنا أن الإسلام لحظ مبدا تفريد العقوبة اكثر مما يتصور معظم الذين كتبوا عن هذا الموضوع وقبل أن تعرفه الدول الحديثة .

وفى رأى الكتاب أن قضية الزنـا محسـومة فـإذا ارتكبت الجريمة برضا الطرفين، فليس مـن شـأن المسـلم التجسس عليهما وإبلاغ السلطات وكلمة الرسول حاسمة "لـو سترته بثوبك كان خيراً لك" أما إذا لم تتم برضـا الطـرفين فإنها تكون الاغتصاب. والاغتصاب عقوبته فى معظم الدول القتل. وما طابور إطلاق الرصاص إلا الصـورة الحديثـة للرجم القديم .

وتضمن الفصل اجتهادات عديدة بالنسبة لعقوبة القطع فى السرقة ضمت رأى الشيخ عبد المتعال الصعيدى. الـذى يجيز أن تكون العقوبة القطع أو الغـرم أو الحـبس علـى التخيير لا القطع وحده، والأستاذ عبد ا العلايلـى عـن أن عقوبة القطع هى الحد الأقصى وهو رأى مستخلص مـن أن الحدود الجزائية قد لا تكون "بأعيانها ولكـن بغايتهـا" كمـا يرفض الشيخ العلايلى الرجم والقصاص وغيرهما .

وختم الفصل بملاحظات أجملت فكرة المؤلف عـن الأخذ بعقوبة القطع إذا تكررت السرقة، أو إذا أخذت الجريمة شكل الغش فى المواد الغذائية أو مواد البناء أو المخـدرات حسماً للجريمة .

وأشار الكتاب إلى رواية عن عمر بن الخطاب أنه لم يقطع سارقاً للمرة الأولى .

كما أشارت الخاتمة إلى رأى الزيدية فى أن للإمـام أن يسقط العقوبة لمصلحة، وله أن يؤخرها إلى وقت آخـر لمصلحة، وأبرزت الخاتمة خطورة "الجريمة المنظمـة فـى العصر الحديث" وكيف تطرقت إلى الأطفال .

الفصل

الرابع:

المكونات الثلاثة التى

أعطت الفقه الإسلامى شخصيته . . .

تحدث الفصل عن المنزلة الفريدة للفقه الإسلامى بين النظم القانونية وأنه أكتسب ما لم يظفر ما به أى فقـه – أو قانون أو شريعة أخرى سواء من زاوية الأتساع الجغرافـى، أو شمول المادة، أو ما اتصفت به المعالجة من تقوى وتفـان وإخلاص، وكيف لا يكون كذلك وقـد أدرج عنـدما حـدد الحقوق على الأفراد "**حق البهائم على العباد،** وما يفتـرض على الناس نحو هذه الحيوانات من رفق – كما صوره الإمام المصرى العز بن عبد السلام .

وإذا كنا فى كتاباتنـا نعيـب علـى الأجيال المعاصرة من الفقهاء عكوفهم على ما كتبه أسلافهم فإن هذا لا يمـس هـؤلاء الأسلاف الذين كانوا يمثلون السبق والتفوق بين علماء ومشرعى أزمانهم، وإنما يمـس الأجيال المعاصرة لتقصيرها عـن اللحـاق بعلماء العصر الحديث حتى أصبحوا فى ذيل الجيش الجرار من العلمـاء فـى مختلـف الدول.

وأشار إلى مراحل تطور الفقه الإسلامى منذ أن بـدأ فى عهد الرسول حتى الفترة المعاصرة وقال :

هذه المسيرة التاريخية الحافلة، من عهـد الرسـول حتى الفترة المعاصرة، أعطت الفقـه الإسـلامى شخصـيته وكيانه، وبلورت أعظم العناصر تأثيراً عليه، بعـد أن أخـذ شهادة ميلاده من ظهور الإسلام وكون مادته لحما وعظمـاً من القرآن والسُنة .

وأبرز هذه العناصر ثلاثة هى التجزئية والمنطـق.. واللغة .

بالنسبة للمكون الأول: "التجزئية" أن الفقه كان يقصد به التوصل إلى الحكم فى عدد من الوقائع، فلم تكـن هنـاك فكرة وضع "تشريع" أو حتى "قانون" عام شامل، لأن القرآن الكريم والسُنة النبوية كانا يقومان بهذا الدور، فالفقه الإسلامى فى مرحلته الأولى كان **فقه قضاء يوجه للقاضى، ولم يكـن فقه تشريع يظهر فيه المشرع..** وحتى بعد أن نهـج هـذا الأسلوب التوصل إلى الأحكام عندما أسس الأئمـة أصـول الفقه، فإن أصول الفقه نفسها احتفظت بهذه القسمة فلم تكـن تشريعاً، **ولكن كانت منهجاً لاستنباط الأحكام من مصـدرى التشريع وهما الكتاب والسـنة** بدلاً من الطريقة الاجتهاديـة السابقة عليها.. أما ما توصل إليه الفقهاء من إضافة أصـلين كان يمكن أن يكونا أصولاً تشريعية" هما الإجماع والقيـاس، فإنهما ألحقا، وربطا، بالكتاب والسُنة بحيث لا يمكن أن يعدا أصلين مستقلين.. وبالطبع فـإن الأصـول الأخـرى مـن استحسان، أو مصالح المرسلة، الخ.. بالإضافة إلى أنها كانت أقل شأنا، فإنها أيضاً رُبطت بالأصـلين العظيمـين الكتـاب والسُنة .

وكان يمكن أن يظل الفقه الإسـلامى آخـذاً صـفة الأحكام التى أصدرها الرسول أو الصـحابة فـى حـالات قضائية عرضت عليهم، وتصـبح هـذه الأحكـام "سـوابق قضائية" معتمدة للحكم فى حالات مماثلة أو مقاربة، كما كان الشأن فى الشريعة البريطانية القديمة التـى يطلـق عليهـا "القانون العام **Common Law**" ولكن المجتمع الإسلامى لم يكن، كالمجتمع البريطانى – مجتمعاً راكـداً، بـل كـان ديناميكياً يجتاز مرحلة من أكبر مراحل التطور التى مر بها العالم. لذلك أخذت الفكرة العامة للفقه تتحـدد شـيئاً فشـيئاً باستبعاد ما لم يره الفقهاء من صـميم الفقـه، أو أن مكانـه الصحيح ليس هو الفقه على وجه التعيين، وكان أبـرز مـا استبعدوه ومما له دلاله خاصة :

أ. الأحكام الغير مأخوذة من الشرع بل من العقل كـالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع .

ب. الأحكام الشرعية النظرية المسماة بالأعتقادية، والأصلية ككون الإجماع حجه والإيمان به واجب .

ج. الأدلة الإجمالية كالمقتضى والنافى فإن العلم بوجـوب الشئ المقتضى أو لعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه .

وهذا ما يفسر التعريف الذى وضعه الفقهاء .

"الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" وهذا التعريف للبيضاوى والشـافعية وقال الآمدى إن الفقه تخصيص بالعلم الحاصل بجملة مـن الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال [(١)] .

ولم يكن متصوراً أن يظل الفقه على هذه الصـورة الفضفاضة، كان لابد أن ينهج ويؤصل فى علم "أصول الفقه" وهذا ما قام به الشافعى فى مصر، وأصحاب أبى حنيفة فـى العراق عندما وضعوا "أصول الفقه" فألف الشافعى "الرسالة" كمقدمه لكتابه الفقهى الكبير "الأم" وهى من الفقه كمقدمه بـن خلدون من التاريخ، وبين فيها كيفية التعامـل مـع القـرآن والسُنة النبوية بطريقة سهلة وسائغة وبعيده عـن أى تعقيـد وبعضها بأسلوب الحوار .

---

(١) هذا هو تعريف الأصوليين، أما عند الفقهاء فهـو حفـظ الفروع مطلقاً سواء كانت بدلائلها أم لا.. (ص ٧ أصول الفقه للشـيخ محمد أبو زهرة) .

وواضح تماماً سواء من الأسلوب أو مـن طريقـة الاستدلال أنه تأصيل عربى إسلامى .

وفى حقيقة الحال فإن الأصـول الأربعـة (الكتـاب والسُنة – الإجماع والقياس) التى وضعها الشـافعى أُخـذت مأخذ التسليم من الأمة، وإن كان هناك تحفظات فى بعض ما يتصل بها ونحن نرى أن ما ذهب إليه الشافعى يمثل التطور الطبيعى لنقل الفقه من "فقه الحالات" المتناثرة المتعددة إلـى "فقه المصادر" المؤصلة، ولكن البعض عادوا مرة أخرى إلى فقه الحالات والفروع بفكرة إثبات صحة التأصيل مضافاً إليه زياداتهم الخاصة والواقع، فافترضوا افتراضات بعيده وغير محتمله لا لشىء إلا لإثبات البراعة الفقهية والتمكن فى حرفة الفقه وصناعته، وهو ما غلب على الحنفية .

ولاحظ الشيخ أبو زهرة فى كتابه أصول الفقـه "أن أصول الحنفية تختلف عن أصول الشافعية فـى أن أصـول الشافعية كانت منهاجاً للاستنباط وكانت حاكمة عليـه، أمـا طريقة الحنفية فهى حاكمة على الفروع بعد أن دونـت، أى أنهم استنبطوا القواعد التى تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهـى مقاييس مقررة، وليست مقاييس حاكمة .

وقد حاول علاج "التجزئية" فى الفقه بعض العلماء بابتكار فكرة "القواعد" التى تلم شتات كل مجموعة من الجزئيات أو الفروعيات وتحكمها، وتحدث الفصل عن القواعد الفقهية، والقواعد الأصولية ..

ولا جدال فى أن التوصل إلى القواعد كان خطوة نحو التخاص من التجزئية والسير نحو الكلية وقد توصلت إحدى قواعد ابن رجب الحنبلى إلى ما توصل إليه الفيلسوف اليونانى الذى قال "أنك لا تنزل النهر نفسه مرتين" فلم يعتبر حانثا من حلف أنه لن يقف فى ماء النهر لأن جريان الماء يتبدل ويستخلف شيئاً فشيئاً فلا يتصور الوقوف فيه .

ولكن المفارقة أن القواعد التى أريد بها إلجام التجزيئية ولم شملها.. انتهت هى نفسها إلى تجزيئية.. فإذا كان الإمام أبو طاهر الدباس إمام الحنفية فى ما وراء النهر رد جميع مذهب أبى حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، وأن بعض علماء الشافعية رد المذهب إلى أربع قواعد هى "اليقين لا يزال بالشك" و "المشقة تجلب التيسير" و "الضرورة تزال" و "العادة محكمة" وزاد غيره خامسة "الأمور بمقاصدها" وإذا كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام بنى كتابه قواعد الأحكام

فى مصالح الأنام على أساس أن الفقه كله قائم علـى قاعـدة "جلب المصالح ودرأ المفاسد" فإن هذا لم يكن شأن آخـرين مثل القاضى عبد الوهاب المالكى مؤلف "الأشـراف علـى مسائل الخلاف" إذ ضم مائة قاعدة فقهيـة كليـة مصـوغة صياغة تامة الخ.. ولا هو شأن القرافى الذى جمع فى كتاب "الفروق" خمسمائة وثمانية وأربعين قاعدة ولا هو شأن تقرير القواعد وتحرير الفوائد للشيخ أبى الفرج عبد الـرحمن بـن رجب الحنبلى (متوفى سنة ٧٩٥) الذى ضم سـتين ومائـة قاعدة ولا هو شأن "الاعتناء فى الفروق والاسـتثناء" لبـدر الدين بن سليمان البكرى الذى جمع فيه ستمائة قاعدة أصلية وذكر فى كل قاعدة ما يندرج فيها من الفوائد الفقهيـة ومـا يستثنى منها من المسائل ولا مثل كتاب القواعد الفقهية للإمام أبى عبد ا محمد بن أحمد المقرى التلمسانى قاضى الجماعة بمدينة فاس المتوفى سنة ٧٥٦ وقد جمع فيه مـائتين وألـف قاعدة على مذهب الإمام مالك .

وأستشهد الفصل ما قاله الدكتور الشيخ على جمعه ..

ونلاحظ أن القواعد قد بدأت بعـدد

قليل (سبع عشرة قاعدة فـى روايـة مـن

نسبها إلى أبى طـاهر الـدباس الحنفـى، وخمس قواعد عند القاضى حسين الـخ..)، ثم بدأت فى الزيادة حتى يقول تـاج الـدين السبكى (ت ٧٧١ هـ) إنهـا تربـو علـى الخمسين بل على المائتين. ونجد قواعد ابن المقرى قد زادت على الألـف وخمسـمائة، وإذا راعينا الضوابط الخاصة بكل باب فإنها تربو أيضاً على ذلك، فالضوابط والقواعـد الموجودة فى ربع العبادات من كتاب مغنى المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشـربينى تصل إلى عدة مئات، وكذلك نرى أنها أكثر من مائتين عند الزركشى فى المنثور فـى القواعد، ونخرج من هذا كلـه أن عمليـة التقعيد مستمرة وينبغى أن تستمر [(١)] .

وهكذا نرى أن المحـاولات التـى بـذلت لتحويـل التجزيئية فى الفقه إلى كلية ونقله من أن يكون فقه قضاء إلى

---

(١) المدخل – دكتور على جمعـة ص ١٤ (المعهـد العـالى للفكـر الإسلامى – سلسلة تفسير القرآن) ..

فقه تشريع، فشلت سواء فى ذلك وضع أصول الفقه، أو فكرة المقاصد، أو فكرة القواعد، وفى نظرنا أن هـذا التحـول لا يمكن التوصل إليه عن طريق الفقه التقليدى، وإنما يوصـل إليه بفقه جديد لا يقوم على مرتكزات الفقه التقليدى، وإنمـا يبدأ مباشرة من النقطة التى بدأ منها القرآن نفسه، لأن القرآن فى إجماله التشريع، وهذا أمر يختلف عن جعله مصدراً من مصادر أصول الفقه، أو حتى الأول من مصادر أصول الفقه لأننا فى حالة الفقه الجديد لا نأخذ الأحكام جاهزة. مجـردة، منتزعة آياتها من السياق فيكون الفقه قضاء، **ولكننـا نأخـذ القرآن ككل وننظر فى "القيم الرئيسية" فيه، وهى بطبيعتهـا محدودة معدودة بأصابع اليدين، ونجعل كل قيمـة مصـدراً لمجموعة من الأحكام التى تتصل بها ثم تربط برباط واحـد أو توضع داخل إطار واحد، وهو أمر لن يكون فيه صعوبة لأنها كلها منبثقة من القرآن الواحد، بحيث لا يكـون فيهـا تعارض أو تنافر.. وهو ما فعلناه عندما جعلنا القيم الحاكمة فى القرآن الكريم أصلاً من أصول الشريعة أو قـل أصـل الشريعة.. ويمكن أن تؤخذ أيضا القيم الخاصـة بالعقيـدة والإيمان، والتى يمكن أن تدرج كلها فى قيمه واحـدة هـى**

"التقوى" لتكون أصل العقيدة، وليتألف منها جميعاً النظرية العامة للإسلام عقيدة وشريعة .

والمكون الثانى هو اللغة، وهو أمر يتميز به الفقه الإسلامى .

فليس من المألوف لدى اللجان التى تشتغل بوضع القوانين، أو الهيئات الأكبر حجما كأعضاء السلطة التشريعية التى تناقش القوانين أو تضع الدساتير. نقول ليس من المألوف أن يعنى هؤلاء بمباحث اللغة ومعانى الألفاظ ودلالات الحروف وأحكام النحو.. فاللغة لدى هذه الهيئات واللجان هى اللغة الشائعة ودلالاتها هى الدلالات العامة والمعروفة وإن تطلب الأمر بالطبع دقة فى الصياغة، كما تكون هناك لائحة تفسيرية، بيد أن اللائحة التفسيرية لا تعنى بمباحث اللغة .

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للفقه الإسلامى فاللغة، ودراساتها، من نحو وصرف ومعان ودلالات وأساليب الخطاب والحروف يمثل مكونا من المكونات الرئيسية الثلاث للفقه وقسمة لا تخطى فى شخصيته .

ولاحظ بعض الكتاب أن الأصوليين اهتموا بالمباحث اللغوية أكثر من اللغويين أنفسهم، ولا عجب فى هذا فاللغة لا تعنى لدى اللغويين زواجاً وطلاقاً وبتر يد وقطع عنـق.. ولكنها تعنى ذلك لدى الأصوليين، ومـن هنـا كـان لابـد للأصوليين أن يتعمقوا فى فهم اللغـة وأن يحيطـوا بكـل أقطارها .

وعالج الفصل قضية الاستثناء، وهـل يعـود علـى الجمل كلها أو الجملة الأخيرة .

وظفرت صيغه الأمر – والنهى بتفصـيل أدى إلـى الافتيات على المعنى الحقيقى للكلمة بحيث تحتمـل صـيغة "أفعل" خمسة عشر وجها أو ستة وعشرين معنى كـالوجوب والندب والإرشاد والتهديد والإهانة والدعاء الخ.. وقد أفسـح الاجتهاد المجال للفقهاء فميع المعنى الحقيقى للكلمة، فالنـدب معناه أن شئت فأفعل وأن شئت فلا تفعل ولا تفهم فى اللغـة من لفظ "أفعل" لا تفعل إن شئت إلا ببرهان يوجـب ذلـك. وبهذه الطريقة أعتبر بعض الفقهاء أن الأمر فـى اسـتئذان النساء أمر ندب وأن إيجاب الشهود فى الطلاق أمـر نـدب وكذلك المكاتبة .

والذى نجا من هذا التحليل هم الظاهرية وبهذا كـان مذهبهم فى الحالات التى ذكرناها: أى المكاتبة والأشهاد على الدين وعلى الطلاق أقرب إلى الصواب وروح الإسلام .

وأورد الفصل ثلاثين حالة من حـالات الاخـتلاف تتصل بالأمر والنهى

وأشار الفصل إلى الاستخدامات المتعـددة لـبعض الحروف وما تثيره من بلبلة مثل حروف العطف: الواو ومثل أو وإلى والباء وأنى وبلى الخ.. وإن (بالكسر) وأن (بالفتح) .

وأنتهى الفصل إلى أنه إذا أريد تقنـين الشـريعة، فلابد أن يؤخذ معنى واحد لكل كلمة أو حرف يكون أقـرب المعانى إلى مقاصد الإسلام وقيمه ويترك البـاقى، ولـيس هناك حل آخر فلا يحتمل قانون أن يعترف للكلمة الواحـدة بمعنيين يختلف أحدهما عن الآخر لأن هـذا سيقتضـيه أن يصدر حكما لكل معنى فى الكلمة الواحدة يتضارب أحـدهما مع الآخر .

المكون الثالث: المنطق ..

تأثر الفقه بالمنطق الأرسطى الذى قد يطلـق عليـه المنطق الصورى تأثراً تفاوتت فـى تقـديره الآراء ويـرى المؤلف أن أثر المنطق كان كبيراً وأنه أورث الفقه الطـابع الثبوتى والمجرد والشكلى وقد ثبت أن المسلمين تعرفوا على الفلسفة اليونانية فـى القـرن الأول للهجـرة وأن المنطـق الأرسطى.. دخل العالم الإسلامى فى وقت مبكر ثم توالـت ترجماته ..

وأنه "يمكن القول بأن علم أصول الفقه مـا هـو إلا منطق إسلامى أريد به تطبيقه فى مجال محدد هو اسـتنباط أدلة الأحكام .

وكشف الفصل عن حقيقة غير شائعة هى إيمان ابن حزم بالمنطق وتحمسه لكتب أرسطو إلى حد أنه لـم يجـوز لأحد أن يفتى بين أثنين إذا كان جاهلاً بها" .

وهى كلمة تعيد إلى الذهن كلمة الغزالى المشـهورة فى المستصفى عن المنطق وأن "من يجهله فلا يوثق بكلامه أصلاً" .

وأورد الفصل كلام ابن تيميه عن المنطق وأنه سليقة فى العقل الإنسانى يستغنى عنه الذكى ولا ينتفع به البليد، كما

أورد تحريم بن الصلاح وعدد آخر من الفقهاء له، ولكن هذا لم يؤثر على المتأخرين من الفقهاء الذى اعتبروه متمماً للفقه ولا يجوز للفقيه أن يجهله .

والرأى الذى انتهى إليه الفصل هو أن الفقه الإسلامى إذا كان قد كسب شيئاً من المنطق، فإنه خسر أضعاف ما كسب، وأن المنطق أضفى "الصورية" على الفقه، وفصل ما بينه وبين الحياة كما أنه شجع على توثين النصوص والعناية بالتعاريف "الجامع المانع" وأن هذا أدى إلى صور من الانكفاء على الألفاظ على حساب الحياة .

وهناك أثر تبقى للمنطق هو أنه أدى إلى ازدهار التصوف هرباً من جفاف المنطق إلى رى العاطفة والمشاعر وعوالم القلوب .

بهذا الفصل ينتهى القسم الأول من الكتاب – منطلقات ومفاهيم – ليبدأ القسم الثانى .

الباب الثانى

أصول الشريعة

يوجه الباب الانتباه إلى أنه يقصد "أصول الشـريعة" على وجه التعيين، وبالمفهوم الذى ساقه فى الجـزء الأول، وليس أصول الفقه .

الفصل الخامس:

الأصل الأول: العقل أولا ..

يبرر الفصل جعل العقل المصـدر الأول **بمبـررين الأول** أن العقل هو أداة فهم القرآن الكريم الذى يعد الأصـل الأول للإسلام ..

ذلك أننا لكى نعُمل القرآن، لابد أولا أن نعمل عقولنا فى فهمه واستيعابه، خاصة وإن أسلوب القـرآن يمكـن أن يوحى بأكثر من معنى، ويتطلب إعمالاً وتمييـزاً ومقارنـة للآيات التى جاءت فى مختلف آياته، حتى نستوعب أحكامه..

وهذا – كما قلنا – ما يطلبه القرآن نفسه ﴿أفلا يتدبرون القرآن، أم على قلوبهم أقفالها﴾ {٢٤ محمد}. ﴿والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً﴾ {٧٣ الفرقان} .

وهذا نفسه هو ما قام به المفسرون، فكل آية في القرآن فسروها في صفحات، وكل حكم عللوه وضبطوه، وأحاديثهم عن الناسخ والمنسوخ في القرآن تمثل أقصى جرأة يمكن للفكر أن يصل إليها في تعامله مع النصوص المقدسة، وهي جرأه لا نبيح لأنفسنا – ونحن دعاة العقل والفكر والحرية – أن نمارسها أو نقدم عليها – كما قام اللغويون بدور كبير لإيضاح إجمال القرآن وبلاغته وإعجازه ورمزيته، ولعلهم أيضاً في بعض الحالات جاوزوا الحدود إلى درجة الافتيات عليه، فهؤلاء، وأولئك لا يختلفون في حقيقة الحال من ناحية المبدأ، والمدى عما ذهبنا إليه، بل لعلهم جاوزوا المدى الذى نسمح لأنفسنا به. إن القوم لم يترددوا في إعمال عقولهم وأفكارهم لتفهم القرآن. وليس لهذا من معنى إلا سبق العقل، وأنه الأداة التى لا يمكن الاستغناء عنها لفهم القرآن .

ومن قبل قال بهذا الشيعة من زيديه وجعفرية وقـال به قبلهم الغزالى فى "المستصفى" [(١)] وأعترف به – إلى حـد ما – أهل السُنة والجماعة فى شكل الاجتهاد أو القياس .

والمبرر الثانى أن الحديث هو عن الشريعة ولـيس الفقه الذى يمكن أن يضم العقيدة، والشريعة كما نوهنـا فـى الجزء الأول، وأعدنا التنويه هنا. هى الدنيويات والعلاقات ما بين الناس بعضهم بعض والمجالات الاقتصادية والسياسـية والاجتماعية، وبهذا التكييف فإن الشريعة لا تضم العقيدة .

وأنتقد الفصل انتقاداً مراً التقليد وقال :

لم يحدث أبداً أن اتفقت أمه على أن تعطـى عقلهـا أجازة لألف عام.. تعيش خلالهـا عالـة علـى الأسـلاف والأجداد.. فلنحمد ا أننا لا نزال نسير على أقدامنا.. وكان يمكن أن نسعى على أربع ..

وقد عبر عنها الجاحظ منذ أكثر من ألف عام عنـدما قال عن المسلمين "أمة قد أصبحت تحمـل عقليـه العـوام ونفسية العبيد وطبيعة القطيع [(١)] .

(١) المستصفى للغزالى ج١ ص ١٠٠ الأميرية ..

أمام مأساة بمثل هذا الحجم لا يعد من المبالغـة فـى شئ أن نقول "العقل أولاً" ..

ويبدأ الفصل بفقرة عن "خطأ جذرى فـى المعالجـة "تدور حول أن الإيمان الدينى الذى يقوم على العقيدة مصدره بالدرجة الأولى الوحى ويخاطب القلب (ولا ينفى هذا اتفاقـه مع العقل) أما الشريعة وهى عالم العلاقات والدنيويات فـإن الأصل فيها لابد وأن يكون العقل. ولكـن الفقـه الإسـلامى عكس الآية. فجعل أساس الإيمان هو العقل عبر "علم الكلام" الذى يقوم على فلسفة يونانية. فجعل الأصل فـى الشـريعة الوحى والنقل. ومن هذا الخطأ الجذرى تفرعت أخطاء عديدة أخرى .

وهذه الملاحظة توضح أن المؤلف لا يتعصب للعقل اعتباطا، وأنه يرى وجوب التسليم للوحى فيما يتعلق بالعقيدة، ولكنه يضع العقل حيث يجب أن يوضع فى الشريعة .

---

(٢) استشهد بها د/ طه جابر العلوانى فى "الأزمة الفكرية المعاصـرة" المعهد العالمى للفكر الإسلامى .

ويقرر الفصل أن الفقهاء لم يتقبلوا أولوية العقل حتى فى الشريعة، وأنهم أكدوا تبعية العقل للنقل فقال الشاطبى :

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقـل فيكـون تابعاً فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر مـا يسـرحه النقل والدليل على ذلك أمور الأول أنه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحد الذى حدده النقل فائدة. لأن الفرض أنه حد له حدا فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد. وذلـك فى الشريعة باطل. فما أدى إليه مثله. الثانى ما تبـين فـى علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح. ولـو فرضناه متعديا لما حده الشرع. لكان محسنا ومقبحا. هـذا خلاف والثالث أنه لو كان كذلك لجاز أبطال الشريعة بالعقل. وهذا محال باطل. وبيان ذلك. أن معنى الشريعة أنها تحـد للمكلفين حدوداً فى أفعالهم. وأقوالهم. واعتقاداتهم. وهـو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدى حد واحد. جاز لـه تعدى جميع الحدود. لأن ما ثبت للشىء ثبت لمثله. وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله. أى ليس هذا الحد بصحيح. وإن

جاز إبطال واحد. جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحـد لظهور محاله [1] " .

وجاء الدكتور عبد الحميد مدكور فى القرن الخامس عشر ليؤكد ما أورده الشاطبى فى القرن الثـامن قـال "... الإجماع – وهو أقوى الأدلة بعد القرآن الكريم والسُنة مستند إلى النص الشرعى ولذلك قال الجوينى "ليس الإجمـاع فـى نفسه دليلاً، بل العرف قاض باستناده إلى خبر"، وقـال ابـن تيميه.

"فلا يوجد قط – مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيـان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس.. فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتـاب والسـنة.. ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص" ويترتـب على هذا مسألة هامة يتميز بها الإجماع الإسـلامى عمـا سواه من صور الإجماع فى النظم السياسية والدسـتورية الأخرى التى تجعل الأمة أو أغلبيتها مصـدراً للسـلطات، فالإجماع – فى الإسلام – منبثق عن النص مسـتند إليـه

---

(١) الموافقات للشاطبى ص ٥٣ ج١ .

وليس من حقه أن يخالف نصا، أو يغير حكمـا، أو يـرد أمراً أو يحل حراما .

أما القياس – عند القائلين به – وهم الجمهور الأعظم من مجتهدى الأمة – فهو قائم على النص راجع إليه، وقد كان الآخذون به من الأصوليين حريصين على توضيح هذا المعنى وتأكيده، موجهين النظر إلى أن العمل بالقيـاس – فى التوصل إلى الأحكام الشريعة فى النوازل التى لم ينزل فيها – بذاتها – نص شرعى – يعد أمراً شرعياً، وأنـه – من حيث الأخذ به أصلاً، ومن حيث الشروط اللازمة لـه، والمعتبرة فيه تطبيقاً مستند إلى الدليل الشرعى لا يتخطاه ولا يتجاوزه [(١)] ".

كما أورد الفصل كلمة للشهيد سيد قطب تؤكد أسبقية النقل على العقل

وقال المؤلف رداً على هذه الدعاوى :

---

(١) المنهج فى علوم أصول الفقه د/ عبد الحميد مدكور مقدمة إلى ندوة "قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى" الجزائر ٩ – ٢ سبتمبر ١٩٨٩ م

إن هذا الكلام كله يمكن أن يكون له مكـان لـو أن الأمر هو العقيدة، التى يكون للوحى فيها الدور الأكبر، ولكنه لا يصلح أبدا بالنسبة للشريعة التى يكون للعقل فيهـا الـدور الأكبر وهذا الاختلاف أمر مفهوم لاختلاف طبيعة العقيدة عن طبيعة الشريعة الذى أشرنا إليه فى مستهل النبذة .

وقد جاء الخطأ من عدم التفرقة والتمييز، فانسـحب الكلام عليهما معاً. ولما كنا فى هذا الباب نتحدث عن أصول "الشريعة" فإن كلام الفقهاء والأصوليين لا يمكن الأخذ بـه، ولو كان الفصل عن "أصول العقيدة" لأخـذنا بـه، بـبعض التحفظات .

وُيلحظ فى كلام الفقهاء القدماء والمحدثين عن العقل ادعاءان رئيسيان يدور عليهما حديثهم: الأول أن ا تعـالى أعلم بالمصلحة من الإنسان. فقد يتوخى الإنسان المصلحة فلا يصل إلا إلى المفسدة، وقد يتخبط وينتصر عليه فى النهايـة الهوى، ولهذا فالأصوب أن يلتمس الإنسان المصـلحة مـن النص لا من العقل .

أما أن ا تعالى أعلم بالمصلحة، فهذا مالا يجادل فيه أحد، فأين معرفة الإنسان من علم ا تعالى؟ ولكن القضـية

أن ا   تعالى لا يريد للمؤمنين أن يكونوا صما وعميانا، وقد وهبهم العقل الثمين لكى يستخدموه لا لكى يهملـوه، وشـبه الذين لا يتدبرون بالأنعام ﴿بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ فلا مبرر لدعوى الفقهاء لأن تفكير المؤمن وإعماله لعقله لا يمس فى قليل أو كثير معرفة ا   تعالى التى هـى بالتأكيـد أعظم بمراحل ومراحل من أى عقل إنسانى، وإنما نطالـب بإعمال العقل لأن ا   تعالى أمر بهذا، ولأن هذا الإعمال هو فى مجال لا يعجز عنه، بل إن ا   تعالى جعله أداة للفصـل فيه .

ولو فرضنا أن فى النص المصـلحة الأفضـل مـن إعمال العقل فإن إدراك النص وفهمه يتطلب إعمـال العقـل ومن هنا فلا مفر، ولا مهرب من إعمال العقـل وإلا وقعنـا ضحايا الخرافة. وقد أوردنا فى مستهل الفصـل ضـرورة الاجتهاد مع النص، وأن كل نص يتطلب اجتهاداً لتفهمه وأن تفاوت الفقهاء فى تحديد المصلحة تبعـاً لتفـاوت المعـايير والضوابط الفقهية – أو إلهام الفقهاء الخ... يجعل التعـرف على المصلحة من العقل أجدى ..

والادعاء الثانى الذى يتكرر فى كلام الفقهاء، ويتناقله الخلف عن السلف (كما جاء فى كلام الشهيد سيد قطـب) أن العقول نسبية وأن هناك "عقلى وعقلك" وهذه الدعوى تبسيط مخل للموضوع فان تكون العقول نسبيه، ومختلفة، فإن هـذا مما يثرى الموضوع لأنه يكشف عن كافة جوانبه وليس هذا الموضوع هو "طبقك المفضل" الذى يخضع للذوق الشخصى، ولكنه قضايا عامة يعالجها الكُتـاب والعلمـاء والمفكـرون والفقهاء، كل يدلى بدلوه وكل يكشف عن جانب منها، وفـى النهاية يتبلور الحل الأمثل أو الحل الأفـل سـوءاً وتعـرف جوانب القوه، والضعف وتنكشف المحاذير والمزالق .

من هنا نفهم أن هذين الادعائين ليس لهما كيان أو حقيقة تبرر وجودهما، ومع هذا فإنهما متمكنان من الناس، وكانا من أكبر العوامل فى تثبيط الناس عن إعمال عقولهم.

وأورد الفصل شواهد لإيثار النقل على العقل منهـا مسألة **تعليل الأحكام.** فمع أن معظم الفقهـاء يـرون تعليـل الأحكام إلا أن هناك مجموعة أخرى لا ترى ذلك. وترى أن الأحكام لا تعلل ويدخل فيها ابن حزم. وكذلك المعتزلة. وهى نقطة تثير العجب لأنهم يدعون أنصار العقل ولكنهم سـمحوا

لمماحكاتهم اللاهوتية أن تضللهم فقالوا لا يجـوز أن تعلـل أفعال ا تعالى لأن من فعل فعلاً لغرض، كـان حصـوله بالنسبة إليه أولى. سواء كان الفرق يعود إليه أم إلى الغيـر وإذا كان كذلك يكون ناقصاً فى نفسه مستكملاً فـى غيـره ويتعالى ا سبحانه وتعالى عن ذلك .

وهذه العبـارة تصـلح مثـالاً للسفسـطة اللفظيـة والصورية وكيـف تسـتبعد الحكمـة الفطريـة والعمليـة لافتراضات تتلبس بلبوس المنطق، وكيف أن هـذا يطمـس البدائه التى تجمع عليها العقول .

واستشهد الفصـل بكـلام الشـيخ محمـد متـولى الشعراوى فى حديث له قال :

"الحكمة فى كل أمر تكليفى لمن آمن به علته الأمر، فالمسلم يفعل كذا لأن ا تعالى قال له "أفعل كذا، ولا يفعـل كذا لأن ا قال له "لا تفعل" وهل حكمة الأمر عند المـأمور به أم عند الأمر؟ هل يعلم الطفل الحكمة فى جرعة الـدواء المرة حين تشفيه من مرضه. إنما الطبيب الذى وصفها لـه هو الذى يعلم الحكمة فيها ومنها .

والمسلم يصوم لأن الله تعالى قال "صم" وحذار من تعليق الحكم على علته والذى يصوم لأن صومه يشفيه من علته نقول له صومك ليس عباده، وليس ناشئاً عن إيمان إنما ذلك صوم بعلة الصوم وليس بالصوم نفسه إذن فالأصل فى المؤمن أن يقبل الأمر من الله دون علة الأمر ولا يعلق عمله على هذه العلة حتى تكون عبادته خالصة وصومه خالصاً لوجه الله تعالى .

وكدليل ثان على تبعية العقل للنقل تحدث عن "**الموقف من القياس** والأدلة التكميلية واستشهد بما جاء فى إعلام الموقعين من أن الإمام أحمد كان يأخذ بالمرسل والحديث الضعيف ويرجحه على القياس .

ويقول ابن القيم ..

"وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما من أحد إلا وقدم الحديث الضعيف على القياس" .

كما استشهد بالمعارضة الشديدة التى أبداها الإمام الشافعى للاستحسان وكيف ذهب إلى إبطاله على الأسس الآتية كما لخصها الشيخ أبو زهرة .

الأول: أن الشريعة نص وحمل على نص بالقياس. وما الاستحسان؟ أهو منهما أم غيرهما؟ فإن كان منهما فلا حاجة إلى ذكره، وإن كان خارجاً عنهما فمعنى ذلـك أن الله تعالى ترك أمرا من أمور الناس من غير حكم وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ فالاستحسان الذى لا يكون قياساً ولا إعمالاً لنص ينـاقض تلـك الآيـة الكريمة .

الثانى: أن الآيات الكثيرة تأمر بطاعـة الله تعـالى وطاعة رسوله، وتنهى عن اتباع الهـوى، وتأمرنـا عنـد التنازع أن نرجع إلى كتاب الله تعالى، فالله سبحانه وتعـالى يقول: ﴿فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسـول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ والاستحسان لـيس كتابـاً ولا سنة ولا رداً للكتاب والسنة، إنما أمر غير ذلـك فهـو يزيد عليهما، فلا يقبل إلا بدليل منهما على قبوله، ولا دليل عليه .

والثالث: أن النبى ﷺ ما كان يفتى باستحسانه وهو الذى ما كان ينطق عن الهوى، فقد سئل عن الرجل يقـول لامرأته: أنت على كظهر أمى، فلم يفت باستحسـانه، بـل

أنتظر حتى نزلت آية الظهار وكفارته، وسئل عمن يجد مع امرأته رجلاً ويتهمها فانتظر حتى نزلت آية اللعان، وكـذلك سئل عمن نفى نسب ولده لأنه على غير لونهمـا، فـانتظر حتى كان حكم اللعان أيضاً .

ولو كان لأحد أن يفتى بذوقه أو باستحسانه لكـان سيد المرسلين محمد ﷺ وامتناعه عنه يوجـب علينـا أن نمتنع عن الاستحسان من غير اعتماده على نص، ولنا فى رسول ا أسوة حسنة .

الرابع: أن النبى ﷺ قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه وأفتوا باستحسانهم، فقـد أنكـر علـى بعـض الصحابة أنهم أحرقوا مشـركا لاذ بشـجرة، واسـتنكر أن أسامة قتل رجلاً قال لا إله إلا ا قالها تحت حر السـيف، ولو كان الاستحسان جائزا ما استنكر عملهم .

الدليل الخامس: أن الاستحسان لا ضـابط لـه، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل كالقياس، فلو جاز لكـل حاكم أو مفت أو مجتهد أن يستحسن من غير ضابط لكـان الأمر فرطا، ولاختلفت الأحكام فى النازلـة الواحـدة علـى حسب استحسان كل مفت، فيكون فى الشئ الواحد ضـروب

من الفتوى من غير ترجيح واحـدة علـى الأخـرى، إذ لا ميزان ولا ضابط يمكن له الترجيح به ما دام الأساس هـو الاستحسان .

الدليل السادس: أنه لو كان الاستحسان جائزا مـن المجتهد، وهو لا يعتمد على نص ولا حمل على النص بـل يعتمد على العقل وحده، لكان يجوز الاستحسان ممن لـيس عنده علم الكتاب والسنة لأن العقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة، بل ربما كان منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء، وله إبانة خير من إبانتهم" أنتهى كلام الشافعى .

وخصص المؤلف فقرة بعنوان "**كيف حاق الـنحس بالمعتزلة وفرضت السرية على الشيعة ضروراتها السـيئة**" انتقد فيه الموقف العام للمعتزلة الذى جعلها تعنى بـالاهوت وتعمل عقلها فى مجاله وتلزم ا تعالى العدل الذى تراه، ثم لا تحرك ساكناً بالنسبة للحياة التى يعـيش فيهـا المسـلمون فدخلت ميدانا يحرم عليها الدخول فيه وهجرت ميدانا يتوجب عليها الدخول فيه .

أما الشيعة فإن اضطهادهم وملاحقتهم من أيام معاوية جعلهم يلوذون بالعمل السرى ويطلبون البيعة "للرضا من آل

محمد" دون أن يحددوا حتى لا تناله أيدى الأعـداء، ومـن مقتضيات العمل السرى أن يتطـرق إليـه الانحـراف وأن يخضع للعوامل الذاتية، وهذا هو مـا حـدث للشـيعة وقـد تخلصت الشيعة من السرية بقيام دولة الصفوين، ولكن هـذه لاذت بأشد تراث السرية تطرفا حتى تدعم البناء النظرى لها فى مواجهة عدوتها الدولة العثمانية السُنية .

وخصص الفصل – وهو أكبر فصول الكتاب – فقرة طويلة **لانعكاسات تغييب العقل على الفكـر الإسـلامى مـن أبرزها استخذاء الفقهاء أمام السند وقبولهم أحاديث ظاهرة البطلان والثورة على كل من يطالب بالاجتهاد كمـا حـدث بالنسبة للشيخ محمد عبده سنة ١٩٠٤، كما أوردت الفقرة شواهد أخرى لفقهاء معاصرين .**

ومن شواهد تغييب العقل الإيمان بالخرافة واستشـهد الفصل بكلمة نشرها فى الأهرام فبراير ١٩٩٧ أحد رؤسـاء محكمة أمن الدولة العليا. تحت عنوان "يـا أولاد الأبالسـة" وجاء فيها :

"وقد يتزوج الشيطان من نساء الأنس وهى حقيقـة لا مراء فيها ولا جدال، ويؤكد قول الحق سبحانه وتعـالى

﴿وشاركهم فى الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا﴾ {الإسراء ٦٤} .

وكثيراً ما ينكح الشيطان المرأة من الإنسان ويكون ذلك إذا أتاها زوجها وهى حائض، فقد قال ابن عبـاس إن الشيطان يسبقه إليها فتحمل منه، ولهذا نهى الحق سبحانه الرجل عن مباشرة امرأته وهى فى هذه الحالة. فقـد قـال تعالى ﴿فاعتزلوا النساء فى المحـيض﴾ {البقـرة ٢٢٢} – وكذلك ينكحها الشيطان إذا أتاها زوجها قبـل أن يسـتعيذ با ، فقد قال الرسول الكريم: "إذا جامع الرجل زوجته ولـم يسم، انطوى الشيطان إلى إحليله فجامع معه" والمولود فى كل هذه الحالات فى حقيقته ابن الشيطان وليس ابـن هـذا الزوج المخدوع الذى تسمى باسمه فى شهادة الميلاد زورا وبهتانا، وكثيراً ما نسمع بعض العامة وهو يقولـون "دول ولاد أبالسة" أو "ولاد شياطين"، وهى عبارة لهـا أساسـها العلمى الصحيح" !!! .

وأنتقل الفصل إلى نقطة أخرى هى قصور المعالجات فهذه الحالة ليست خافية على كثير من المفكرين الذين أرادوا إصلاحها وأورد الفصل كمثال كتابين أولهما "الأزمة الفكرية

المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج" للدكتور طـه جـابر العلوانى وهو أستاذ متمكن فى الفقه الإسلامى وفى الوقـت نفسه من دعاة التجديد والكتاب الثانى هو كتاب أزمة العقـل المسلم للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان الـذى كـان مديراً للجامعة الإسلامية فى ماليزيا ومن مؤسسـى المعهـد العالى للفكر الإسلامى فى الولايات المتحدة .

وختم الفصل بفقرة طويلة تحت عنوان "مـن بـاب الأنصاف والاعتراف" أشار فيه إلى أن العقل لم يعدم – على كل حال – دعاة رفعوا رايته فظهر من قال **"كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع والعقل رسول فى البـاطن والشـرع عقل فى الظاهر"** .

وأوردت الفقرة كلمات عديدة للشيخ محمد عبده الذى يعد رائد أنصار الترشيد واستلهام العقـل كمـا أشـار إلـى المعتزلة وأنصفهم فى قضية التحسين والتقبيح العقليين وأورد ما ذهب إليه الزيدية فى تقديم قضية العقل المبتوتـة علـى القرآن الكريم. وما جاء فى كتاب "الفصول اللؤلؤية للأصول الزيدية وما أورده الشيخ محمد أبو زهرة فى هذا الشأن .

وختمت الفقرة بمقال طويل لأحد العلماء الســعوديين يفسح مجالاً كبيراً للعقل جاء فيه :

"فإذا سأل سائل فقال: هل لنا أن نــؤول النصــوص الدينية أو نخضعها بدليل الحس أو بدليل العقل، حتى تكون دلالتها مطابقة للواقع والحقيقة ؟

إن كان جوابنا بالإيجاب حتما، وبأن هذا العمل مــن القواعد المقررة فى علوم الشريعة الإسلامية يقول علمــاء أصول الفقه فى أبواب تخصيص العام :

"لا خلاف فى جواز تخصيص العموم" ويــرون فــى أبواب تأويل الظاهر "أنه يجوز التأويل متى كان دليله أرجح من دليل العمل بالظاهر ويجب التأويل متى كان دليلاً قاطعاً لا يجوز العدول عنه ويذكرون من أدلة تخصــيص العمــوم "دليل الحس ودليل العقل" ..

الفصل السادس:

الأصل الثانى منظومة القيــم الحاكمة فى القـرآن الكريـــم ..

والفصل يعنى بالقيم الحاكمة القيم التـى يمكـن أن يستنبط منها أحكام فالتقوى مثلاً قيمة عظيمـة فـى القـرآن ولكنها ليست حاكمة، بمعنى أنه لا يمكن استخلاص أحكـام منها لأنها تقوم على الشعور القلبى العميق للفرد على نقيض قيمه أخرى فى القرآن الكريم هى العدل التى يمكن أن تكون أساساً لكل صور التعاقد والتعامل ..

وأورد الفصل أن القرآن وإن تضمن أحكاماً، إلا أنها محدودة العدد (ما بين ٢٠٠ و ٦٠٠) لأن القـرآن بالدرجـة الأولى كتاب هداية، وما تضمنه القرآن من أحكام معظمهـا موجز لا يعالج التفاصيل. ونتيجة لقلة الأحكام، ولضـرورة تفصيلها عمد الفقهاء إلى السُنة وتعرضوا فى هـذا السـبيل للأخذ بأحاديث ضعيفة أو موضوعة .

وواسطة العقد فى القيم الحاكمة هى الحق بالنسـبة للعقيدة والعدل بالنسبة للشريعة، وهمـا وجهـان لحقيقـة

واحدة، فالحق هو القيمة العظمى التى تؤمئ تعالى، ولها طبيعة نظرية، موضـوعية، مجـردة أو قـل إنهـا تمثـل الموضوعية والتجريد .

ولا نجد للحق فى الإسلام مثيلاً فى الديانات أو النظم الأخرى، وهو يأخذ فى الكتابات الأوربيـة شـكلاً قانونيـاً، بمعنى تعيين حقوق الأطراف المختلفة لأنه يمت إلى الإنسان وليس إلى ا .

وعندما أراد المشرعون الأوربيـون الارتفـاع بـه أبدعوا تعبير "الحقوق الطبيعية" والطبيعة هـى أسـمى مـا يتصوره مجتمع لا يؤمن با ولكنها بعد كل شـئ تخضـع لتأويل الإنسان وفهمه ومن ثم فإن الحقوق الطبيعيـة كانـت تفتقد الموضوعية الحقيقية والمطلقة .

ولكن الحق فى القرآن يؤمئ نحو ا ، لأن ا تعالى نسب إليه تنزيل الكتب الإلهية، وإقامة السموات والأرض .

وطريق الإنسان للتعرف على الحق هو الإيمان با ، لأن ا كما ذكرنا، هو أصل الحق والموضوعية والإطـلاق والتجريد، وأى حق غير ا يمكن أن يكون مزيفا أو ملتبسا بشبهات .

والإيمان با   إنما يأتى بالتفكير والتدبر والنظر فيمـا أبدعه ا   وخلقه فى أحسن تقويم من شموس ساطعة، وبحور هادرة وجبال شاهقة وأشجار باسقة وزهور يانعة وثمار طيبة وأمطار تحيى الأرض بعد موتها، وأنهار تمد الناس بالميـاه العذبة.. إن التفكير فى خلق ا   هو طريق الإيمان با ، كما وضعه القرآن الكريم .

وهذا الإيمان يتطلب أمرين متلازمين :

الأول: التفكير والنظـر والتـدبر وإعمـال العقـل والذهن.

والثانى: الحرية التى تسمح بهذا التفكير بحيـث لا يكون هناك حائل يحول دونه، وحرية الاعتقاد كقيمة تكـون أصلاً للأحكام الخاصة بالفكر والكتابة والتـأليف والنشـر، وتحريم مصادرة الفكر وجعل القاعدة هى "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" ﴿أفأنـت تكـره النـاس حتـى يكونـوا مؤمنين﴾. والرد على المخالفين بالحجة والبرهان .

أما بالنسبة للشريعة فإن العدل، وهو كما ذكرنا الوجه التطبيقى للحق هو أساس القيم فى الشريعة .

ومعنى هذا أن نستلهم العدل فى كل مـا تتضـمنه الشريعة، وهى كما قلنا تضم الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع ..

ومعنى استلهام العدل أن يتفق كل وضع أو قانون أو ممارسة الخ... مع أصول العدل. فإذا خالف هذه الأصـول فقد مصداقيته .

وعندما نطبق هذا على العلاقات ما بـين الحـاكمين والمحكومين. فإن أى قانون أو دستور أو وضع يحيف على المحكومين لا يتفق مع العدل وبالتالى لا يعد إسلاميا، ويمكن الطعن فيه على الأساس .

وكل عقد عمل يحيف على حقوق العمال لا يتفق مع مبادئ العدل ولا يعد إسلاميا .

وعندما نطبق هذا المبدأ على العلاقة ما بين الرجال والنساء فإن كل إيمان الطلاق وأحكامه التى تتضمنها كتـب الفقه تعد لاغيه ولا قيمه لها، لأنها تخالف مخالفة صـارخة أصول العقد، فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانية وشـهود. فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز هذا إلا بالشـروط التـى أنعقد بها. بمعنى أن كل ما ينطق به الرجال من إيمان طلاق

لا يعتد بها. وإنما يعتد بالطلاق فى حالة واحدة هى أن يـتم الطلاق علانية بشهود وباتفاق من الطرفين، وتسـوية لمـا بينهما من حقوق وواجبات .

وطبقاً لهذا أيضاً يمكن لكل عامل يضـطر للتوقيـع على عقد عمل يخالف العدل الطعن فى هذا العقد ولا يـدفع هذا بأنه وقع عليه والعقد شريعة المتعاقدين، لأن هذا العقـد فى حقيقته عقد إذعان لم يبرم بين الطرفين بالرضا لانعـدام الندية والمساواة بين طرفى العقد [١].

ويمكن بالمثل الطعن فى أى قانون تصـدره الدولـة يخالف جادة العدالة على أساس عدم دستوريته .

ومع أن العدل اعتبارى إلى حد كبير، فـإن قـرائن الأحوال تضع الضوء الذى يبين العدل، ولا يجاوزه إفراطـا أو تفريطاً ..

وجدير بالإشارة أن العدل كفيصل فى الأحكام أمر لا يدق على الشرائع والنظم القضائية، فمن بين القوانين التـى

---

(١) ولأنه أيضاً يخالف المبدأ المنصوص عليه فى الآيـة {٢٨٢ مـن سورة البقرة} عن أن الذى عليه الحق هو الذى يدوّن الالتزام.

كان المواطن البريطانى يُخير للحكـم بهـا قـانون العدالـة equity أو كما قد يطلق عليه "قانون العـدل والأنصـاف" والنقص هنا – أن تكييف العدل يخضع للتقـدير البشـرى، ولكنه فى حالة الإسلام يعتمد على أصل ألهى مقرر ومنـزل فى القرآن الكريم ومدعم بقرائن وشواهد من أعمال وأقـوال الرسول وسياسات الخلفاء الراشدين تحول دون الافتيات عليه أو الانتقاص منه .

وتأتى "**السماحة والتيسير** بعد العدل والآيات التـى تحض عليها وتأمر بها وتنفى الحرج وتقرر أن ا تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها عديدة ومترادفة وكذلك هناك حشد كبير من الأحاديث بالمعانى نفسها .

ويبرز القرآن هذه القيمة بوجه خاص فى العلاقـات ما بين النساء والرجال بدءاً من الزواج وانتهاء بالطلاق كما يبرز هذه القيمة فى دعوته للصفح والعفو .

ومن القيم الحاكمة **الرحمة** التى يبدأ بها المسـلمون كل سور القرآن فى تعبير "بسم ا الرحمن الرحيم" {باستثناء سورة التوبة} وتستخدم هذه القيمة لإيجـاد سـند تشـريعى لتخفيف الأحكام التى تتوفر دواعى الرحمة فيها

وأعتبر الفصل أن التوبة تدخل فى القيم الحاكمة لأنها يمكن أن تجب العقوبات .

ولاحظ الفصل أن معظم نظريات العقوبة لا تعنـى بالتوبة، ولكن القرآن الكريم يحسب حسابها بصـورة لافتـة بحيث تصبح من القيم المؤثرة فيما يتعلق بالأحكام، وقد ذكر القرآن التوبة وآثارها ست عشرة ومائة فـى سـور مكيـة ومدنية وإذا أضفنا إليها الاسـتغفار وهـو مقدمـة التوبـة والطريق إليها تضاعف العدد، كما أن "التواب" من أسماء ا تعالى وقد جعل القرآن التوبة تُجب الجريمة وتمحو السـيئة فإذا اقترنت بالعمل الصالح فإنها تبدل السيئات حسنات، وأى شئ أروع من الآيات فى سورة الفرقان ﴿والذين لا يـدعون مع ا إلاها آخر، ولا يقتلون النفس التى حرم ا إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا، إلا من تاب وآمـن وعمـل عمـلاً صالحاً فأولئك يبدل ا سيئاتهم حسنات وكـان ا غفـوراً رحيماً﴾. فأنظر إلى هذه الموبقات من شرك با وقتل وزنـا تجعل صاحبها يخلد فى العذاب مهاناً، فإذا تاب وآمن وعمل صالحاً، فإن كل هذه الموبقات تصبح حسنات وقال ا تعالى

﴿قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما سلف﴾ وقال الرسول "التائب من الذنب كمن لا ذنب له" ولهذا **فيفترض أن يفـرد فى كتاب الأحكام الإسلامية باب تحت عنوان "التوبة" يوضح طريقة التوبة، وأثرها على الأحكام، بل يمكن تنظيم عمليـة التوبة والحث عليها وتيسير إجراءاتها لأنها طريق للإصلاح يقوم على اعتراف المخطئ بخطئه ورغبته فى الإقلاع عنه والتطهر منه، وهذا ما يريده المجتمع،** وقد أقامـت جنـوب أفريقيا بمباده من الرئيس مانديلا محكمة للتوبة يمثل أمامها أنصار العهد العنصرى القديم الذين أساءوا إلى السود ليعبروا عن ندمهم ويقدموا اعتذارهم ويعلنوا توبتهم دون حاجة إلـى إصدار أحكام وتوقيع عقوبة [١].

وختم الفصل بملاحظة هامة :

إن الاعتراض الذى يساق على جعل القيم مصـدراً للأحكام هو أن القيم مثالية – مبدئية الطبيعة فى حـين أن

---

(١) إن من تمام التوبة إصلاح الخطأ إذا كـان ممكنـاً بـرد السارق ما سرق وإصلاح المفسد ما أفسده، وأن تكون التوبة نصـوحاً دافعة لحياة جديدة وليست تعله للإفلات من العقاب. كما يمكن رفـض التوبة مرة ثانية إذا ظهر أنه نكث فى الأولى .

القوانين لابد وأن تلحظ الاعتبارات القائمة ودرجـة التقـدم والفهم الخ.. مما يجعل من الصعب استلهام هذه القيم عنـد وضع الأحكام. أو أن وضعها يفترض درجـة مـن السـمو والإيمان قد لا يصل إليهـا أو يحتملهـا المجتمـع، وهـو اعتراض وجيه وقد عزل عمر بن الخطاب أحد ولاته لأنـه كره "أن يحمل الناس على فضل عقله" فأوضح أنه لابد من وجود درجة من الفهم والتجاوب ما بين الحاكم و(قانونـه) والشعب وعامة الناس، ولكن الاعتراض لا ينفى اسـتلهام القيم، لأنها وأن كانت بطبيعتها مبدئية مثالية، إلا أن إنزالها من سماء هذه المثالية المبدئية سيتطلب درجة من تفاعلها مع المفهوم السارى، ولن يكون لها التجريد المطلق، ومـا الرحمة، أو السماحة إلا صور من الارتفاق علـى تجريـد ومبدئية قيمة العدل، ولأن الناحية المبدئية نفسها لا تتطلب بالضرورة جمودا، فإذا كان المبدأ حماية الصحة فإن هـذا يستتبع أن تختلف ملابس الشتاء عن ملابس الصيف، وأن يتبع فى طعام الأطفال مالا يتبع فى طعام الشـيوخ الـخ.. فالقيم الإسلامية تمارس فـى الإطـار الـذى يـتلاءم مـع

المجتمع، بحيث تنهض به، دون تعسف فيهـا أو اسـتغلال لها.

ومن ناحية أخرى فلابد أن يحتفظ القـانون بمسـحة أخلاقية. حتى يكتسب تقدير الناس، وإذا اهتزت هذه الدرجة، اهتزت ثقة الناس فى القانون، وهو ما يقارب انعدامـه، لأن من العسير جداً – فى هذه الحالة – إبقـاء القـانون بـالقوة الجبرية وحدها، ولن يستطيع القانون أن يوفر جنـدى لكـل مواطن، ولا أن يتوصل إلى درجة لمراقبة هـؤلاء الجنـود أنفسهم. إن عالم القانون لابد وأن يتشـح بمسـحة أخلاقيـة تكسب له احترام وتقدير الناس .

إن استلهام الأحكام من القيم القرآنية هـو وحـده الذى يمكن أن يعالج ندرة الأحكام المنصوص عليها بالفعـل فى القرآن، ويضمن عدم انحراف هذه الأحكام عـن هـدى القرآن {ما دامت مستلهمة من قيمه}. وتضفى عليها شعاعاً من قداسة القرآن يكفل لها الاحترام .

وأخيراً فإنه (أى استلهام الأحكام من منظومة القـيم القرآنية) يعلى الوجـه الحضـارى للإسـلام علـى بقيـة الطقوسيات التى تأخذها القضايا أو السياسة أو العامة، ويوجد

فى أعماق المسلم بوصلة تهديه السبيل وميزانـا يـزن بـه الأعمال ويتعرف على ما قد يصيبها من شطط أو انحـراف وهو ما يمكن أن نقول عنه الضمير المسلم .

وهو بعد كل شئ إعادة المرجعية للقرآن المعتـرف به من الجميع كأصل أول للتشريع وتصحيح للانحراف الذى أصاب الفقه عندما جعل السنة – عملياً – هى المصدر الأول له، ومادة الأحكام فيه .

وإذا أخذ بما ذهبنا إليه من أن تكون منظومة القـيم الحاكمة هى أصل الأحكام بما فى ذلك الحرية والعدل والتوبة واليسر الخ.. فإن مضمون قـانون العقوبـات الإسـلامى، وصورة المحكمة الجنائيـة الإسـلامية سـيتغيران شـكلاً ومضموناً. وسيقدمان إضافة مبدعة فى عالمهما. وسيمكن – بالتوبة – استنقاذ ألوف المتهمين من السـجون والعقوبـات ليكونوا مواطنين شرفاء. سواء جاء عـرض التوبـة مـن المحكمة إيثارا لفكرتها النبيلة أو من المتهم تطهيراً لنفسه من ادران الجريمة ورغبة فى حياة جديدة أمينة وجادة .

الفصل السابع:

الأصل الثالث: السُنة ..

عُنى الفصل أولاً بتبديد شبهه أن المؤلف من الـذين ينكرون السُنة، وهذا غير صحيح، وليس أدل على ذلك مـن كتابه "الأصلان العظيمان.. الكتاب والسُنة". إن تكييف السُنة وتنقيتها شئ وإنكارها شئ آخر بالمرة .

وقد ذكر الفصل عناصر التجديد التى جاء بها الجزء الثانى من كتاب "نحو فقه جديد" وهو الخاص بالسُنة ممـا لا نجد حاجة لإيرادها لأنها مذكورة فى تلخيص الجـزء بهـذا الكتاب .

الإضافة التى قدمها الفصل هى الخاصـة بمراجعـة حركة تنقية الأحاديث وجاء فيها ..

ومراجعة حركة "غربلة" الأحاديث نجد أنهـا مـرت بمرحلتين رئيسيتين

المرحلة الأولى عند وضع الموطأ لمالك والمسند للإمام أحمد ..

فقد قيل إن مالك روى مائة ألف حديث جمع منها فى الموطأ عشرة آلاف حديث لم يزل يعرضها على الكتاب والسُنة ويختبرها بالآثار حتى رجعت إلى خمسمائة [1] على ما جاء فى كتاب الشيخ محمد أبو زهو {الحديث والمحدثون ص ٢٤٨} .

ورُوى أن أحمد عرف (إن لم يكن قد حفظ) سبعمائة ألف حديث، ومن هذا العدد الضخم حرر المسند فى ثلاثين ألف حديث تقريباً، وهكذا، ففى هذه المرحلة نجد أن :

مجموع ما ألم به	عدد الأحاديث	المثبتة	النسبة
مالك بن أنس	١٠٠٠٠ر	٥٠٠	٥ %
أحمد بن حنبل	٧٠٠٠٠٠ر	٣٠٠٠٠ر	٤ر٢ %

يتضح من هذه الإحصائيات أن عدد ما أعترف به أحمد بن حنبل ومالك بن أنس مما وجداه من أحاديث لا يزيد

---

(١) فى هذا نظر، فقد قيل إن فى الموطأ ٦٠٠ حديث مسنده و٢٢٢ مرسلة و٦١٣ موقوفة، و ٢٨٥ مقطوعة، والجملة ١٧٢٠ .

عن ٥% أى أنهما اثبتا فى المسند والموطأ خمسة أحاديـث من كل مائة حديث ألما به .

وجاءت المرحلة الثانية لتنقيـة الأحاديـث عنـدما تصدى الإمامان البخارى ومسلم لما وجداه أمامهـا مـن أحاديث مروية عن ثقات الصحابة .

وفيما يلى جدول بأسماء هؤلاء الصحابة وعـدد مـا روى عنهم من أحاديث وعدد ما جاء فى الصحيحين من هذه الأحاديث والنسبة المئوية لما اعترف به الإمامان البخـارى ومسلم أثبتاه فى صحيحيهما وعدد ما انفرد به البخـارى أو مسلم منها .

ويتضح من هذا البيان أن البخارى ومسـلم أعـاداً عملية التنقية وأن نسبة ما أدخلاه فى صحيحيهما مما وجـداه مرويا عن كبار الصحابة تتفاوت ما بين ٤ر٢% و١٣% أى بمتوسط ٥% تقريباً من الـ ٥% التى أعترف بها مالك بـن أنس وأحمد بن حنبل .

م	الإسم	عدد الإحاديث المروية	اتفق مع الشيخان علي	النسبة المئوية	ما أنفرد به البخاري	ما أنفرد به مسلم
١	أبـو هـــــريرة	٥٣٧٤	٣٢٥	٦%	٩٣	١٨٩
٢	أبو سعيد الخـدرى	١١٧٠	٤٦	٩ر٣%	١٦	٥٢
٣	جـابر بن عبد ا	١٥٤٠	٦٠	٩ر٣%	٢٦	١٢٦
٤	أنـس بـــن مالك	١٢٨٦	١٨٠	٩ر١٣%	٨٣	٧١
٥	عائشـــــة	٢٢١٠	١٧٤	٧ر٨٠	٥٤	١٨
٦	عبد ا بـن عباس	٠٦٦١	٩٥	٧ر٥%	١٢٠	٤٩
٧	عبد ا بن عمر بن الخطاب	١٦٠٠	١٧٠	١٠ر٦ %	٨١	٣١
٨	عبد ا بن عمرو بن العاص	٧٠٠	١٧	٤ر٢%	٨	٢٠
٩	عبد ا بـن مسعود	٨٤٨	٦٤	٥ر٧%	٢١	٣٥

وهذه الإحصائيات تثبت :

أ. الكثرة "المهولة" التى وجدها الإمامان مالك وأحمد بـن حنبل أمامهما وكيف غربلاها بحيث لم يثبتا إلا ٥ % ثم جاء

الإمامان البخارى ومسلم فأعاداً الغربلة بالنسبة المئوية نفسها تقريباً ٧ % .

ب. أن هؤلاء الأئمة لم يتسـامحوا فـى إدراج أحاديـث لا يؤمنون بصحتها أو سلامتها أو أنها تحتمل درجـة القبـول، حتى لو بلغت الأحاديـث المرفوضـة ٩٥% ممـا وجـدوه أمامهم. ولم يقل لهم أحد "حرام عليكم" أو هذه جـرأة علـى حديث رسول ا . إذ من المفـروض أن يكـون المحـدثون حذرين من أن يوردوا على لسان رسول ا ما قد يتطـرق إليه الشك فيقوّلونه ما لم يقل ..

ونحن الآن نمر بمرحلة التنقية الثالثة، وقد اسـتدرك البخارى ومسلم على أحمد بن حنبل ومالك بن أنـس لأنـه توفرت لهما ما لم يتوفر للأولين من فرص البحث والتدقيق. ولا يمارى أحد أن المحدثين المعاصرين لديهم الآن مـا لـم يتوفر لغيرهم بفضل المطبعة، والفهرسة، فضلاً عن خدمات الكمبيوتر التى جعلت العثور على حديث ما رهناً بضـغطة على زر وكان يتطلب قبلاً الـرحلات الشـاقة، والشـهور الطويلة والبحث المضنى .

فما نقوم به اليوم ليس بدعاً، إنه فى حقيقة الحـال مواصلة ما قام به مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والبخارى ومسلم واستدراك ما فاتهم، وفوق كل ذى علم عليم .

فضلاً عن أننا مهما بالغنا فى الاستبعاد، فلن نصـل إلى ما وصلوا إليه، لأنهم أراحونا من عشـرات الألـوف، ولكن دق عليهم عشرات المئات.. وهو ما نقوم بالنظر فيـه، وليست المسألة بعد مسألة كم. فلو لم يبق لنا من السُنة سوى ألف أو ألفى حديث يتمثل فى كل حديث منها إشراقه النبـوة، وجوامع الكلم، والإضافة المبدعة فـى السـلوك والعمـل، والإعلاء لقيم الإخلاص والصدق والوفاء والحلـم والكـرم، التى ترصع كثيراً من الأحاديث كما يرصع الماس المـتلألأ عقداً نظيما، نقول لكفانا. إننا لا نحفل بالعـدد الكبيـر مـن النجوم فى السماء وإنما بتلك النجوم الساطعة الهادبـة التـى يتألق نورها على صفحة السماء الزرقاء تشيع فينـا المتعـة وتحرك فينا حاسة الجمال وتهدينا سواء السبيل .

إننا فى الوقت الذى نغض الطرف عن مرويـات ا أعلم بها، فإننا نبعث إلى الحياة، وفى جنبات المجتمع "خُلـق" الرسول وهو المضمون الحقيقى لكلمة سُنة، ونتأسى بالرسول

داعية إلى ا ، وزوجاً ورجلاً يمشى فى الأسواق ويتعامـل مع الناس.. وقائداً للجماهير ومنشئاً لدولة، وملهماً لأمة .

وإذا كان الإسلام قد كُتب بحروف القرآن فإن السُنة هى النقط على هذه الحروف، وبدونها لا تتبين تماماً معـانى هذه الحروف، وفى الوقت نفسه فإن هذه النقط لا تكون لهـا أى علاقة بعالم المعانى دون الحروف وتصبح مجرد نقـط، فحاجتها إلى الحروف أشد من حاجة الحروف إليهـا، أى أن السُنة محتاجة إلى القرآن أكثر من حاجة القرآن إليها وهـذا هو الوضع الأصولى السليم وليس ما قاله الـبعض "السُـنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب قاضـياً علـى السُـنة" أو "القرآن أحوج إلى السُنة من السُنة إلى القرآن" .

الفصل الثامن

الأصل الرابع: العرف ..

يبدأ الفصل بعنوان فرعى **"لماذا لا يكون الإجمـاع"** فأى شئ أفضل من الإجماع وهو يعنى الاتفاق؟ ولـه بعـد جاذبية تكسب له المفكرين خاصة الذين يُعنون بالجمـاهير، والمجتمع والناس. لأنه وإن كان الإجماع إجماع "المجتهدين" وأنه يُبنى فى معظم الأقوال على مستند فيظل بعد هذا يمثـل العنصر البشرى فى التشريع، ويمكن أن يكون أسمى صـور الديمقراطية وتجسيداً لسيادة الشعب خاصة إذا وضـعنا فـى تقديرنا أن بعض المذاهب تغُلبه على بقية الأصول الأخرى .

ولكننا عندما بدأنا نراجع تكييف الفقه التقليـدى لـه، وندرس الاحتمالات العملية للتطبيق أثرنـا أن نـنفض منـه اليدين وان ننتهى إلى العرف .

ذلك أن الإجماع، وأن تمسكت به كل كتب ومراجـع أصول الفقه المقررة كأصل ثالث يأتى بعد القرآن والسُنة فإنه لم يكن – فى الحقيقة – محل إجماع!! وما من مفارقة مثـل

هذه.. وقد نقل عن الإمام أحمد بن حنبل "ما يدعى فيه الرجل الإجماع هو الكذب. من ادعى فهو كذاب. لعل النـاس قـد اختلفوا ما يدريه – ولم ينته إليه. فليقـل لا نعلـم. النـاس اختلفوا.." .

وقال ابن حزم فى كتابه "مراتب الإجماع" .

"وقدُ أدخل فى الإجماع ما ليس فيه. وقوم عدوا قول الأكثر إجماعاً. وقوم عدوا ما لا يعرفون فيه خلافاً إجماعـاً وإن لم يقطعوا على أنه لا خلاف فيه. وقـوم عـدوا قـول الصاحب المشهور المنتشر إذا لم يعلموا له مـن الصـحابة مخالفاً إجماعاً ...

وقوم عدوا قول الصاحب الذى لا يعرفون له مخالفاً من الصحابة رضى ا عنهم وإن لـم يشـتهر ولا انتشـر إجماعاً .

وكل هذه آراء فاسدة ولنقضها مكان آخر. ويكفى من فسادها أننا نجدهم يتركون فى كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع. وإنما نحوا إلى تسمية ما ذكرناه إجماعاً عناداً مـنهم وشغباً عند اضطرار الحجة والبـراهين لهـم إلـى تـرك اختياراتهم الفاسدة .

وقوم قالوا الإجماع هو إجماع الصحابة رضـى ا عنهم فقط .

وقوم قالوا إجماع كل عصر صحيح إذا لم يتقدم قبله فى تلك المسألة خلاف. وهذا هو الصحيح لإجماع الأمة عند التفصيل عليه واحتجاجهم به وترك ما أوصلوه له .

وقوم أخرجوا من الإجماع ما هو إجمـاع صـحيح فقالوا لو اجتمع أهل العصر كلهم على قول ما ثم بدا لأحـد منهم فيه فله ذلك." أ. هـ

وأثار الشافعى الشكوك حول الإجماع فتسـاءل فـى كتاب جماع العلم "من هم أهل العلم الذين إذا اجمعوا قامـت بإجماعهم حجة؟" فقال مناظره: "هم من نصبه أهل بلد مـن البلدان فيها رضوا قوله وقبلوا حكمه" ثم يقول رداً على ذلك مجاوباً "ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صـفته من يدفعونه عن الفقه، وينسبونه إلى الجهل، أو إلى أنـه لا يحل له أن يفتى، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله، وعلمت تفرق أهل كل بلد فيما بينهم، ثم علمت تفرق كل بلد مع غيرهم..." وبعد أن يذكر رضى ا عنه أقوال العلمـاء بعضـهم فـى بعض، مما من شأنه أن يجعل أقوال كل واحد موضع تجريح

من عالم فى بلده يقول: "فأين اجتمع هؤلاء على تفقه واحـد" ثم يثير عجاجه أخرى، وهى دخول علماء الكلام فى صفوف المجتهدين فيقول" "أيعدون من العلماء الذين يتألف منهم أم لا يعدون" .

ويعلق الشيخ محمد أبو زهرة على ذلـك أن الإمـام الشافعى يثير الكلام حول إمكان الإجمـاع معترضـاً علـى إمكانه ..

أولا: بالتفرق بين البلدان، وعدم التقاء الفقهاء .

وثانيا: مما يرى من وقوع الاختلاف بين فقهاء كل بلد مـن الحواضر الإسلامية .

وثالثاً: بعدم الاتفاق على تعيين من ينعقد بهم الإجماع .

ورابعاً: بعدم الاتفاق على تعريف صفة العلماء الذين يعدون ذوى رأى فى الفقه وبإثارة هذا كله فـى مناظراتـه توهم الكثيرون أنه لا يقول بإمكان الإجماع، حتى لقد سأله سائل قائلاً، "هل من إجماع؟" فيجيبه: نعم بحمد ا كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحد جهلها، فذلك الإجماع الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك

أحداً يعرف شيئاً يقول لـيس هـذا بإجمـاع، فهـذه الطريق يصدق فيها من أدعى الإجماع [1] .

وقال العلامة ابن الوزير فى كتابه إيثار الحق علـى الخلق "أعلم أن الاجماعات نوعان: أحـدهما تعلـم صـحته بالضرورة من الدين بحيث يكفر مخالفه فهذا إجماع صحيح، **ولكنه مستغنى عنه بالعلم الضرورى من الدين وثانيهما ما نزل عن هذه المرتبة، ولا يكون إلا ظنا لأنـه لـيس بعـد التواتر إلا الظن وليس بينهما فـى النقـل مرتبـة قطعيـة بالإجماع" .**

وقال الشيخ عبد الوهاب خلاف :

ومما يؤيد أن الإجماع لا يمكن انعقاده أنه لو انعقد كان لابد مستنداً إلى دليل، لأن المجتهد الشـرعى لابـد أن يستند فى اجتهاده إلى دليل. والـدليل الـذى يسـتند إليـه المجمعون إن كان دليلاً قطعياً فمـن المسـتحيل عـادة أن يخفى، لأن المسلمين لا يخفى عليهم دليل شـرعى قطعـى حتى يحتاجوا معه إلى الرجوع إلى المجتهدين وإجماعـه.

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٧٦ – ١٨٧ .

وإن كان دليلاً ظنياً فمن المستحيل عادة: أن يصدر عن الدليل الظنى إجماع، لأن الدليل الظنى لابد أن يكون مثاراً للاختلاف [1] .

وقد استدلوا على الإجماع بالآية :

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا ا وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى ا والرسول إن كنتم تؤمنون با واليوم الآخر﴾ بفكرة إن طاعة "أولى الأمر" هى طاعة المجتهدين، وهى نفسها الآية التى اعتمد عليها النظام المعتزلى فى إنكار الإجماع لأن الآية تقول ﴿فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى ا والرسول﴾ ولم يقل إلى الإجماع .

ولهذا استبعدنا الإجماع رغم مزاياه الظاهرة وآثرنا العرف. وهو – كالإجماع – كلمة محببة .

وقدم الفصل تعريفات عديدة للعرف تصب كلها فى أنه العادة المكررة المقبولة .

---

(١) علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٤٩ .

وبالنسبة لحجيته، إستدل الفصل بما جاء في كتاب سلم الوصول :

"فقهاء الشريعة الإسلامية قديماً وحديثاً على اختلاف مذاهبهم أخذوا بالعرف واعتبروه دليلاً يبنى عليه كثير من الأحكام الفقهية. وفى "التنقيح" للقرافى: أما العرف فمشترك بين المذاهب ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك. وفى "الاشتباه" لابن نجيم: أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه فى الفقه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً. وقال ابن العربى فى كتابه "أحكام القرآن" عند تفسير قول ا تعالى: "لينفق ذو سعة من سعته" العادة دليل أصولى بنى ا عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام. وقال ابن عابدين فى منظومته فى رسم المفتى .

والعرف فى الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

ومن أستقرأ أقوال الفقهاء القدامى والمتأخرين، وتتبع الفروع الفقهية يجد كثيراً من الشواهد والعبارات الدالة على أن فقهاء الشريعة الإسلامية راعوا فى كثير من الأحكام الفقهية عرف الناس وعاداتهم. فمن أقوال الفقهاء الواردة فى

كتب الفقه: المعروف عرفاً كالمشروط شـرطاً، المشـروط عرفاً كالمشروط شرعاً، العادة محكمـة، الثابـت بـالعرف كالثابت بالنص، التعين بالعرف كالتعين بالنص، والتعويل فى هذا الباب على العرف والعادة، ويقولون فى بعض الأحكام: إن المدرك فيها العرف وأن مستند الفتوى العرف والعـادة. فهذه العبارات وأمثالها لا تدع مجالاً للشك فـى أن العـرف يرجع إليه الفقيه والقاضى والمفتـى فـى معرفـة الأحكـام الشرعية وتطبيقها على الوقائع والجزئيات حيـث لا يوجـد نص من الشارع [١] .

وقال العلماء فى المذهب الحنفى والمالكى أن الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بـدليل شـرعى ويقـول شارح كتاب الأشباه والنظائر "الثابت بالعرف ثابـت بـدليل شرعى" .

ويقول السرخسى فى المبسـوط "الثابـت بـالعرف كالثابت بالنص" .

---

(١) سلم الوصول لعلم الأصول تأليف الأستاذ عمـر عبـد ا أسـتاذ الشريعة الإسلامية – كلية الحقوق جامعة الإسـكندرية ص ٢٤٢ – ٢٤٣ .

وأستدل الفقهاء على حجية العرف بأدلة من القـرآن الكريم كالآية ﴿خذ العفو وأمـر بـالعرف وأعـرض علـى الجاهلين﴾ {١٩٩ الأعراف} .

يقول العلامة الزرقاء فى كتاب المدخل الفقهى :

"ولا يخفى أن العرف فى هذه الآيـة – الكريمـة – واقع معناه اللغوى، وهو الأمر المستحسن المألوف، لا على معناه الاصطلاحى الفقهى، ولكن توجيه هذا الاستدلال هـو: أن العرف وإن لم يكـن مـراداً بـه فـى الايـة المعنـى الاصطلاحى، قد يستأنس به فى تأييد اعتبار العرف بمعنـاه الاصطلاحى، لأن عرف الناس فى أعمالهم ومعاملاتهم، هو مما استحسنوه وألفته عقولهم والغالب أن عـرف القـوم، دليل على حاجتهم إلى الأمر المتعارف فاعتباره يكون مـن الأمور المستحسنة .

وأما السُنة فقد استدلوا بالحديث "مـا رآه المسـلمون حسناً فهو عند ا حسن" وأن مخالفة العرف الذى يعده الناس حسناً، يكون فيه حرج وضيق وقد نفى ا الحرج والضـيق عن الناس "وما جعل عليكم فى الدين من حرج" .

وتحت العنوان الفرعى فى "**العرف تصب الروافـد**" أشار الفصل إلـى الأصـول الفرعيـة للفقـه كالمصـلحة، والاستحسان والاستصحاب والبراءة الأصلية الخ ..

ومعظم هذه الأصول أشبه بروافد تضخ وتصب فـى بحيرة العرف. إذ أن تعميل هذه الأصول يسلك طريقه نحـو العرف ويصبح هو عرفاً يتأثر به ويؤثر فيه .

ولعل أقرب هذه الأصول إلى العرف وأمسها صـلة هو الاستحسان وقد عرفه الكرخى بأنه "هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها لوجـه أقوى يقتضى العدول عن الأول" وهذا التعريف هو التعريف الذى ارتضاه الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه "أصول الفقـه" لأنه – على ما قال يشمل كل أنواعه، ويشير إلـى أساسـه ولبه، إذ أساسه أن يجئ الحكم مخالفاً قاعدة مطـردة لأمـر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمسـاك بالقاعدة فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا فى المسألة مـن القياس. وهذا التعريف يصور لنا أن الاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه يكون فى مسألة جزئية ولو نسبياً فى مقابـل قاعدة كلية، فيلجأ إليه الفقيه فى هذه الجزئية لكـيلاً يـؤدى

الإغراق فى الأخذ بالقاعدة التى هى القياس إلى الابتعاد عن الشرع فى روحه ومعناه .

وعرفه ابن العربى بأنه عبارة "عن إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته لمعارضة دليل آخر فى بعض مقتضياته وقسمه إلى أربعة أقسام وهى :

١- ترك الدليل للعرف. ٢- تركه للإجماع.

٣- تركه للمصلحة . ٤- تركه للتيسير ودفع المشقة .

وعرفه ابن الأنبارى "بأنه استعمال مصلحة جزئيـة فى مقابل قياس كلى" .

وعرفه ابن رشد فقـال "الاستحسـان الـذى يكثـر استعماله حتى يكون أعم من القياس. هو أن يكـون طرحـا لقياس يؤدى إلى غلو فى الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه فـى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحكـم يخـتص بـه ذلـك الموضع" .

ولعل هذه الطبيعة التى تجعل الاستحسـان يخـالف القياس هى التى أثـارت غضـب الإمـام الشـافعى علـى

الاستحسان بحيث ذهب إلى إبطاله بدعوى أن من استحسـن فقد شرع – والشارع هو ا وحده .

ولكن معظم الفقهاء. تمسكوا بالاستحسان ومنهم مـن منحه منزلة كبيرة مثل مالك الذى روى عنـه "الاستحسـان تسعة أعشار العلم" ومثل أبى حنيفة الذى كان "**يقـيس مـا استقام القياس معه، فإذا قبح القياس استحسن" .**

أما الذين يرفضون الاستحسان بادئ ذى بدء، فيغلب أن يسلموا به بعد أن يكون قد فرض نفسه وأصبح عرفـاً – على أساس "الاستصحاب" .

والعرف – كأبى حنيفة – يستحسن .

وأوضح الفصل – فى فقرة خاصة – أن القضية هى تكييف العرف فقال .

ليست القضية فى العرف هى حجيته، فهـذه ثابتـة بأقوال معظم الفقهاء، كما أوردنا آنفا، ولكن القضية الحساسة هى تكييف العرف. فقد لمس الفقهاء طبيعة العرف واختلافه، عندما قالوا إنه "اختلاف عصر وزمـان لا اخـتلاف حجـة وبرهان" .

وهو ما يستتبع أن يكون العرف مرنا، متغيراً يختلف فى زمن عنه فى زمن آخر، وعند جماعة عنه عند جماعة أخرى، ولكن هذه الطبيعة المرنة المتغيرة لابد أن تصطدم مع الطبيعة الثبوتية الجامدة للنصوص ومن هنا سلم الفقهاء بهامش من الحرية للعرف فيما لا يتعارض مع النصوص فتسامحوا فى العرف اللغوى كأن يتعارف الناس على أن السمك شئ واللحم شيئاً آخر. فلو حلف أحدهم لا يتناول لحماً وتناول سمكاً لم يحنث – رغم أن القرآن الكريم يقول عن السمك إنه لحماً طرياً .

وتسامحوا فى تعبير الدابة، وهل هى الحمار أو الحصان الخ.. كما تقبلوا من أصحاب الحرف والصناعات تطبيق ما يسرى بينهم من أعراف مهنية ما دامت لا تحرم حلالاً أو تحل حراماً، كتقييد الديون والعمليات التجارية فى دفاتر دون حاجة إلى إشهاد، وتسامحوا فيما تعارف عليه الناس من دفع جزء من المهر مقدماً، وتقبلوا أن يكون الأجر – عندما يحدد – هو ما يقضى به العرف إلى غير ذلك مما لا يجاوز هذه الأطر ..

ولكن الفقهاء جميعاً وقفوا وقفة رجل واحـد فـى رفض أى عرف يعطل أو يناقض نصاً صـريحاً فـلا يقبـل عرف يحلل شرب الخمر أو التداين بربا ويضـطرد الأمـر فيشمل كل ما يراه الفقهاء مخالفاً للشرع ..

ولا يمكن لأحد أن يلوم الفقهاء إذا كان الأمـر أمـر شرب خمر أو تداين بربا، ولكن الأمر قد يكون أهون مـن ذلك ويدخل فى دائرة "العفو" بتعبير الحديث أو دوائر "الندب – والكراهية" كما يقول الفقهاء .

ويهمنا فى قضية العرف أن نبرز أمرين :

الأول: أن الإطار الأعظم للعرف هـو مـا يتعلـق بالعادات الشخصية أو الاجتماعية – من زى أو لبس أو أكل أو عادات اجتماعية أو معاملات "عرفية" وبوجه خاص مـا يتعلق بالمرأة .

الأمر الثانى: أن معالجة العرف لا يمكن أن تكـون نصوصية قاطعة للطبيعة المرنة للعرف، **ولأن العرف أمـك** كما اعترف الفقهاء ومن هنا فإن **مخالفة العرف للنصـوص تعالج فى ضوء عدد كبير من الاعتبـارات التـى تتقبلهـا الشريعة، وأهمها المبدأ العام الذى ذكـره ابـن تيميـه "أن**

تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصـلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها فى دنياهم.. فباسـتقراء أصول الشريعة نعلم العبادات التى أوجبها الله أو أحبهـا لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع .

وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنيـاهم ممـا يحتاجون إليه، والأصل فيها عدم الحظر. فلا يحظر منها إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى، وذلك لأن الأمر والنهى همـا شرع الله . "والعبادة لابد أن تكون مأموراً بها، فما لم يثبـت أنه مأمور به كيف حكم عليه بأنه محظور ؟

ولهذا كان أحمد وغيره من فقهـاء أهـل الحـديث يقولون إن الأصل فى العبادات التوقيف، فلا يشرع منهـا إلا ما شرعه الله ، وإلا دخلنا فى معنى قولـه تعـالى ﴿أم لهـم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ﴾ {الشـورى ٢١} والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظـر منهـا إلا مـا حرمه الله ، وإلا دخلنا فى معنى قوله تعالى ﴿قل أرأيـتم مـا أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحـلالا ﴾... {٥٩ يونس} إ. هـ

فإذا كان الأصل فى العادات العفو، فلابد أن يكـون الحظر قليلاً، ولكن شواهد الحال أن هذا القسـم مـن أكثـر الأقسام احتشاداً بالتحريمات وبوجه خاص عن المرأة وهو ما يتعارض مع الطبيعة الديناميكية المتغيرة للعرف ..

ولن نعدم – لو أردنا – الأسس الشرعية لهذا كلـه، لأن الإسلام يسمح به مـا دام العـرف لا يتجـاوز الأطـر المتعارف عليها بالفعل ولا ينتقل إلى درجـة جديـدة مـن التطور وبالتالى عرف جديد إلا عندما يتطلب التطور ذلـك فعلاً وينجح فى إقناع الجماهير به، وقد نحتاج إلـى أسـانيد شرعية جديدة لهذا التطور العرفى الجديد ولن نعـدمها مـا دامت العلة تسير مع المعلول .

يبدأ العـرف مـن الاستحسـان الشـرعى حتـى الاستصحاب ثم يسير خطوة أخرى نحـو استحسـان جديـد واستصحاب جديد وقد يعمد إلى "استئناس" النصوص قبل أن يظفر باستصحاب جديد للعرف الجديد. وما ظلت هذه العملية تسير دون افتعال وقد تهيأت الجماهير لها وتقبلـت العـرف الجديد فلا مشكلة أصولية، وإنما تنشأ المشـكلة إذا اسـتطاع

العرف أن يجعل صريح المنكر معروفاً وصريح المعـروف منكراً .

ويكون ذلك دلالة لا تدحض علـى فسـاد النفـوس والضمائر والأفكار ويتطلب الأمر عندئذ تغييرا ثورياً ..

ويجب أن نعلم أن العرف إنما هو صـوت الـزمن القاهر، الدهر الذى لا يقف أمامه أحد وما يمثله من تطـور وتغير لا مناص عنه كما أنـه ثمـرة تفاعـل الحضـارات والثقافات والشعوب، وأخيراً فقد نجد له أصلاً فـى شـيوع الثقافة والمعرفة التى قضت على كثير من الأعـراف التـى كانت أقرب إلى الخرافة ..

والخلاصة أنه ما دام العرف أملك، وأنه حكم زمـان ومكان، وأنه لا يحدث إلا بعد اقتناع الجمهور به شيئاً فشـيئاً له حتى يصل إلى ممارستهم له ممارسة عـرف، ومـا دام العرف محصوراً فى إطار العادات لا العبادات فإن اختلاف هذه الأعراف مع بعض النصوص لا يزعجنا كثيراً لأن من الممكن التعامل مع هذه النصوص بما تتيحه الشريعة نفسـها من مندوحات أو مخارج أو بدائل أو تقدير لما يرتفق علـى النصوص من مستجدات أو استلهام المقاصد العليا وتفضيلها

على حرفية النصوص التى قلما تخلو من مآخـذ أو وجـوه طعن، وأهم من هذا كله انتفاء العلة التى من أجلها وضـعت النصوص وما يسمونه "تحقيق المناط" .

وفى نظرنا أن العرف فى قيامه بهذا الدور فإنه يُمكن "للزمان أن يتنفس" حتى لا ينفجر المجتمع أو يتقوقع بصورة تشل الحواس، ومهما كان عزوف "النصوصيين" عـن هـذا الدور فلا جدال فى أنه أفضل من الانفجار أو التقوقع.. وهو بعد كل شئ سُنة من السنن التى أقام ا عليهـا المجتمـع، وجزء لا يتجزأ من حيوية و "ديناميكية" وتدافع هذا المجتمع.